

العَدَدُ الْخَامِسُ عَشْرُ • رَجَب - شَعْبَان - رَمَضَانَ ١٣٩٨ هـ

يُولْيُو - أَوْسُطُس - سِبْتَمْبَر ١٩٧٨ م

مَجَلَّة



الإسلام المعاصر

فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد الخامس عشر - رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٨ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٨ م

ساحب الإمتياز ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

العنوان

سعر النسخة ٥٠٠ ق.ل

الإشتراك السنوي في لبنان: ١٥ ل.ل

ص.ب. ١١٩٤٢٩ بيروت

مؤقتا: ص.ب. ٢٨٥٧ الكويت

مكتوبات العدد

كلمة التحرير :

صفحة

الحركة الإسلامية . نظرة تمهيدية د . كلیم صديقي ٥

ابحاث :

نظام الإسلام العقائدي (٢) محمد المبارك ٢٧

علم أصول الفقه (٢) ، تطوره ، أهم ما كتب فيه د . جابر فياض العلواني ٣٧

النظام الاقتصادي في الإسلام (٢) د . محمد عمر شبرا ٦٣

صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة

الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك د . محمد أنس الزرقا ٨٩

علماء النفس المسلمون في جحر الضب د . مالك بدرى ١٠٥

حول ظاهرة المؤتمرات الإسلامية د . عبدالحليم عويس ١٢٥

تقارير :

مادة الثقافة الإسلامية د . أحمد محمد العسال ١٤٩

رسائل :

حقوق الحاكم العام د . مطصني كمال وصني ١٦٩

حوار :

بل المسلمون يسار ويمين د . محمد رضا محرم ١٧٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة التحرير

الحركة الإسلامية : نظرة تمهيدية

توطئة :

إن الحركة الإسلامية من الناحية المثالية ، يجب أن تكون بمثابة نظام للسلوك يستجيب إلى حصيلة الأنباء وتغيرات البيئة .

فلنفترض أن هؤلاء الذين اجتمعوا منا اليوم في الرياض (•) من جميع أنحاء العالم هم جزء من الحركة الإسلامية ، ولكن كيف التقينا سوياً ؟ لقد كانت هناك أنباء في الرياض بأننا قد كنا ، نحن أو منظماتنا ، نعمل في سبيل الإسلام كل في بلدته ومجاليه . وقد قامت مصادر الندوة العالمية للشباب الإسلامي أيضاً بتأييد تلك الأنباء التي ترددت في الرياض . وقد تم اتخاذ قرار في الرياض بعقد اجتماع الدورة الثالثة للجمعية العامة . وقامت سكرتارية الندوة العالمية للشباب الإسلامي بنقل تلك الأنباء إلينا ، ونظراً لحيازتها على الموارد المالية الضرورية ، فإنها قد أرسلت إلينا التذاكر والتأشيرات وقامت باتخاذ التدابير اللازمة لإقامتنا . وها نحن هنا

ولأننا نستطيع أن نستخلص بعض الاستنتاجات من ذلك النموذج البسيط لاجتماعنا سوياً في الرياض :

(•) قدم هذا البحث إلى لقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي في الرياض .

١ - أنه توجد « حركة إسلامية » عالمية ،

٢ - إن أعضاء تلك الحركة يستجيبون بأسلوب معين لنوع معين من الأنباء ، وقد كانت الأنباء في حالتنا هذه هي عقد اجتماع الجمعية العامة للندوة العالمية للشباب الإسلامي .

٣ - إن تلك الحركة الإسلامية العالمية النطاق تتكون من عدد كبير من الحركات الصغيرة ، أو إذا استخدمنا لغة التحليل العلمي ، فإن الحركة الإسلامية تتكون من عدد كبير من التنظيمات الفرعية التي توجد في جميع أنحاء العالم . ومن ناحية الحجم ، تبتدىء تلك التنظيمات الفرعية من الأمم ، والدول ، والحكومات حتى تصل إلى المجموعات الصغيرة المجاورة في المساجد المحلية أو المدارس . وفيما بين ذلك ، توجد المؤسسات الدولية مثل السكرتارية الإسلامية ، والبنك الإسلامي للتنمية . وتوجد أيضا الأحزاب السياسية مثل الجماعة الإسلامية في باكستان ، ومراكز الدراسات الإسلامية العظيمة مثل الأزهر في مصر ، وجماعات الشباب المنتشرة مثل حركة الشباب المسلم في جنوب أفريقيا . وبالنسبة لمدى الأنشطة وحجمها ، فإنه يوجد الكثير جداً من التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية التي تنتشر على نطاق واسع مما يجعل من المستحيل وضع قائمة شاملة لها جميعاً ، أو تجميعها سوياً في وقت واحد .

٤ - إن ذلك التنوع في التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية يسمح بمجال كبير للاختيار بالنسبة لأعضائها ، فمثلاً ، تستطيع الندوة العالمية للشباب الإسلامي أن تختار من هم الذين سوف تدعوهم إلى الرياض ، ويستطيع هؤلاء الذين يدعون أيضاً أن يختاروا إذا ما كانوا سوف يتوجهون إلى الرياض أم لا ، وإن في استطاعة التنظيمات الفرعية الكبرى - مثل الندوة العالمية للشباب الإسلامي - أن تضمن دائماً الحصول على رد فعل إيجابي من عدد كاف من التنظيمات الفرعية الصغرى .

٥ - إن ذلك الاختيار على مستوى التنظيمات الفرعية يسمح لكل تنظيم فرعي أن يقوم باختيار بيئته ، وإن لفكرة البيئة أهميتها ، ومن الناحية الفنية ، فإن كل ما يخرج عن نطاق النظام يعد جزءاً من بيئة ذلك النظام . ولكن النظام

قد يختار أجزاء واسعة من بيئته (ليتجاهلها) ويستجيب فقط لتلك الأجزاء من البيئة ، تلك التي يكون راغبا في الاستجابة لها، أو التي لم يستطع تجنب الاستجابة لها . إن الذين حضروا هنا قد أرادوا الاستجابة إلى دعوة الندوة العالمية للشباب الإسلامي وقد كان من الممكن لنا ببساطة أن نتجاهلها .

الحركة الإسلامية :

إنه لا توجد أى هيئة منظمة أو كيان قانوني ذو دستور مثل الشركات أو الأحزاب السياسية ذات البيان الهرمي التسلسلي يمكن أن نتحدث عنها بصفتها « الحركة الإسلامية » . ومع ذلك ، فإن الحركة الإسلامية موجودة ومن الممكن افتراض أنها تعد بمثابة نظام وظيفي وسلوكي . فهي تتكون من عضوية ، ومبادئ ، وقيم وأهداف . وإن أى نظام بدون بنيان أو تسلسل هرمي يكون نظاما غير مقيد . ويكون أيضا نظاما مفتوحا ، ولذلك فإنه على مستواه العام يكون غير مقيد ومفتوحا للغاية حتى أنه يصبح من المستحيل من الناحية التحليلية إحتواؤه في إطار طيع . وإنه ليس من الممكن أيضا ، من وجهة النظر التحليلية ، أن نقوم بتعريف الحركة الإسلامية عن طريق العضوية لأننا إذا أردنا أن نفعل ذلك فإننا سوف نعتبر كل « مسلم » عضوا في « النظام » وهكذا سوف يصبح ذلك « النظام » أو « الحركة » هو الأمة ككل . إن الأمة بدون شك تعد بمثابة كيان ، ويجب أن تكون بمثابة نظام سلوكي عملي عالمي . وإن حقيقة أن الأمة لم تعد تعمل كنظام سلوكي وعملي يسعى لتحقيق أهداف محددة وواضحة ، قد أفسحت المكان لظهور الحركة الإسلامية . وفي الواقع أنه من الممكن أن تكون العضوية هي إحدى الأساليب الممكنة لتعريف الحركة الإسلامية . ولكن العضوية ذاتها تثير الكثير من الصعوبات . على سبيل المثال ، لو أننا تضمنا فقط هؤلاء الذين يعملون عن وعي في سبيل هدف معين ، فإننا لسوء الحظ نذكرن قد إستثنينا معظم السكان المسلمين في العالم . فإن عبء المعيشة أو النضال من أجل الحيز اليومي قد أصبح شيئا شاقا بالنسبة للمسلمين في الوقت الحاضر حتى أنهم بالرغم من نزعتهم يكون لديهم القليل من الوقت مع انعدام الفرصة للمشاركة في العمل على تحقيق الخير الجماعي الأكبر للأمة ،

وحتى لا يساء فهمنا ، يجب أن نضيف أيضاً أن المسلمين الذين سوف تقوم باستثنائهم لا يتركزون جميعهم في المناطق الفقيرة من المجتمعات الإسلامية . وفي الحقيقة - وتلك هي النقطة التي يؤسف لها - فإنه يجب أن يتم أيضاً استثناء « الأثرياء » - « الطبقة المتوسطة » ومجموعات « الحرفيين » ، لأن نسبة المسلمين من تلك الطبقات الذين يقومون بأى عمل بارز أو يسهمون بأى جزء من دخلهم أو مدخراتهم أو وقتهم في الحركة الإسلامية تعد ضئيلة جداً ، فهم يكونون منشغلين تماماً في اكتساب الأموال ومنغمسين في استهلاك البضائع . ولا يمكن أيضاً أن تكون « الثقافة » في حد ذاتها ، أو الافتقار إليها ، هي المقياس لتضمن أو استثناء الأشخاص من الحركة الإسلامية إن إحدى مآسى عصرنا هي أنه من الممكن استثناء معظم « المثقفين » خارج نطاق الحركة وذلك نتيجة للاتصال مع الغرب والحصول على الثقافة الغربية .

وتوجد مجموعة أخرى يتحتم علينا أيضاً أن نستثنيها على مضمض من الحركة الإسلامية . وتلك هي المجموعة التي ينصرف المسلمون فيها عن الدنيا ويركزون كلية على الآخرة التي يعتبرونها « الحياة الحقيقية » ، وذلك من خلال أسلوب للعبادة الشخصية التي تتجاهل النظام الاجتماعي فيما حولهم .

وبعد تلك المناقشة التي أوردناها ، فمن وما هو الذي بقى لدينا لتتضمنه بشكل إيجابي في الحركة الإسلامية ؟ إن ذلك الأسلوب من الحذف الذي اتبعناه مع ذلك قد ترك لنا لحسن الحظ حركة إسلامية ضخمة وهي محدودة بما يكفي لكي تسمى بتنظيم ، وكبيرة بما يكفي لأن تكون ملائمة للأمة العالمية .

فلنضع الآن تعريفنا للحركة الإسلامية :

إن الحركة الإسلامية هي نظام منفتح وغير مقيد وعالمى النطاق يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعى في سبيل إعادة توحيد الأمة في نظام سلوكى ، وعملى ذى هدف :

نظام مستقر للغاية :

إن الحركة الإسلامية - من أسلوب تكوينها - تعد نظاماً مستقراً للغاية . وإن ما نعينه بذلك هو أنه ليس من الممكن القضاء على الحركة الإسلامية بأكملها . وإذا حدث وقام عدو خارجي بالهجوم على جزء من الحركة الإسلامية ، فإن ذلك العدو من الممكن أن ينجح فقط في تدمير بعض التنظيمات الفرعية ، ومن الممكن حتى أن يقوم بتدمير بعض من التنظيمات الفرعية الرئيسية ، ولكنه لن يتمكن أبداً من القضاء على الحركة الإسلامية ككل . فمثلاً ، عندما احتل البريطانيون الهند ، فإنهم قضوا على إمبراطورية المغول ، والطبقة المتوسطة من المسلمين ، والأرستقراطيين أصحاب الملكية من المسلمين ، والجيش الإسلامي للهند . وقد استطاع معظم المسلمين أن ينشدوا المأوى في الشبكة الواسعة للتنظيمات الفرعية الصغرى ، مثل المساجد والمدارس المنتشرة في جميع أنحاء الهند . وفي نهاية الأمر ، استطاعت الأجزاء الباقية من تلك التنظيمات التي تم تدميرها أن تعيد تجميع نفسها وأن تحمى بجمهورية باكستان عندما بدا أن كل شيء قد وصل إلى النهاية . وبطريقة مماثلة ، فإنه عندما ضرب تنظيم الإخوان المسلمين بعنف وتم قتل أعضائه واضطهادهم ، استطاع معظمهم أن يتشتتوا ويلتمسوا المأوى في تنظيمات فرعية أخوية أخرى للحركة الإسلامية . إنه لا يستطيع أى عدو للإسلام أو المسلمين فى أى وقت أن يقضى على الحركة الإسلامية فى جميع أنحاء العالم بطريقة كلية . ولا يستطيع أى عدد من القنابل الهيدروجينية أن يقوم بتلك المهمة . إن القنبلة الهيدروجينية تستطيع أن تدمر الولايات المتحدة ، والاتحاد السوفيتى ، والصين ، ودول أوروبا ، والشرق الأوسط ، ولكنها لا تستطيع - حتى القنبلة النووية - أن تقضى على الحركة الإسلامية . وأياً كان حجم الجزء - من العالم - الذى سوف يبق بعد الحرب النووية ، فإنه سوف تكون هناك أجزاء من الحركة الإسلامية ضمن الباقين ، ومن هنا فإن الحركة الإسلامية تعد نظاماً مستقراً للغاية . ولا يستطيع أى قوة فى العالم أن تقضى عليه كلية .

نظام سلوكي :

إن الحركة الإسلامية ليست نظاما « ماديا » موحداً مثل النظام البيولوجي للكائن الحي الذي يكون من الممكن القضاء عليه بإيقاف ما يدعم الحياة فيه ، كالأكسجين والطعام ، أو الأشياء الأخرى الضرورية مثل الماء . إن الحركة الإسلامية ليست نظاما « عمليا » أو « وظيفيا » محضاً يجب أن ينتهي بانتهاء عمله أو وظيفته أو أن يفرض نفسه عن طريق الإكراه أو القوة (١) . إن الحركة الإسلامية ككل - هي وجميع تنظيماها الفرعية-تنطبق عليها (أو يجب أن تنطبق عليها) صفة عامة واحدة ، إنه ليست هناك أية تنظيمات إسلامية تكون قائمة في سبيل مصلحتها الخاصة ، ولا توجد للتنظيمات الإسلامية أغراض شخصية للبقاء ، أو التوسع أو السيطرة أو النمو ، ولا تتبع تلك التنظيمات الإسلامية أية أهداف شخصية لمجموعة من الأشخاص أو لأية مجموعات ذات دوافع اقتصادية أو سياسية أو طبقات أو نخبة من القوم .

إن الحركة الإسلامية (وجميع التنظيمات الفرعية) تعد بمثابة نظام سلوكي . إن السمة المميزة للنظام السلوكي هي أن يكون لديه أهداف ومبادئ لتنظيم سلوكه ذاته (وسلوك أعضائه) وأن يكون لديه القدرة على مقاومة الضغوط من بيئته . وحقيقة فإنه يجب أن يكون النظام السلوكي منظماً للغاية ومتكيفاً مع بيئته حتى يصبح من غير الممكن بالنسبة للآخرين أن يقاوموا قيمه ومعاييره السلوكية . ولقد كان ذلك الموقف ينطبق على الحركة الإسلامية للعديد من مئات السنين .

لقد كان انتشار الإسلام في القرون المبكرة يرجع تقريبا إلى هذا السبب : فإن الحركة الإسلامية في ذلك الوقت كانت تتفق من الناحية السلوكية مع مبادئ وقيم ومعتقدات الإسلام . وقد أدى ذلك إلى أن تكون الحركة الإسلامية في ذلك الوقت حركة فعالة ، حركة ذات هدف ، حركة تحررية

(١) إن النظم التي تفشل في التحول إلى الديكتاتورية أو الاستبدادية تكون هي تلك النظم التي لا تستطيع أن تبرز استمرار وجودها بطريقة أخرى .

مُتسامحة ، حركة رحيمة ويقظة وحركة خاشعة لله . لقد كان سلوك الحركة الإسلامية وسلوك أعضائها جذابا للغاية حتى أن معظم هؤلاء الذين اتصلوا بها قد قبلوا مصدرها السلوكي - وهو الإسلام .

ولا تزال الحركة الإسلامية حتى اليوم (نظاما سلوكيا) مع اعتبار الإسلام هو « المعيار » الأسمى للسلوك . ولكن أساليب اتخاذ القرارات ومراكزها قد أصبحت غير مقيدة على الإطلاق حتى أن أجزاء التنظيم المختلفة تصل إلى قرارات متباينة وتبدى أنماطا للسلوك واسعة الاختلاف ، بل في الواقع متعارضة . ويتم إدخال جميع ذلك النطاق الواسع للسلوك تحت اسم الإسلام . وهكذا فإن الرأسالي قد أعاد تفسير تحريم الربا حتى يستطيع أن يستمر في قبول النسب الثابتة من الفائدة على أمواله القابلة للقرض بضمير مستريح . وقد قام الاشتراكي بإعادة تفسير الإسلام حتى أنه قد اعتبر القرآن الكتاب الأول في الاشتراكية (١) ، وقد أصبح كل نوع من السلوك الاجتماعي ، والاقتصادي ، والسياسي وحتى الشخصي يوصف بأنه إسلامي . وإن نتائج ذلك التنوع السلوكي في الحركة الإسلامية واضحة تماما : إن « الدولة الإسلامية » تختلف قليلا عن الدولة غير الإسلامية في نظامها وفي السمات المميزة « لاهتماماتها القومية » بالنسبة للعلاقات الدولية في الوقت الحاضر ، ويختلف الكثير من الأفراد المسلمين - إلى حد ما - في أسلوب سلوكهم ، وعاداتهم ، وأخلاقهم ، وأسلوب معيشتهم ، والتكريس إلى مهتهم ومنفعتهم عن معاصريهم من غير المسلمين . وإنه من الواضح أن الذي حدث هو أن القيم والمعايير السلوكية المنتمية إلى نظام أخلاقي وأسلوب معيشة مختلف أساسا قد تسربت إلى الحركة الإسلامية . لماذا ؟ وكيف ؟

فلنطبق التناظر الوظيفي للجهاز البيولوجي الجسدي . إن الجهاز البيولوجي ولنقل الجسم الإنساني ، إذا كان صحيحا وقويا ، فإنه سوف يرفض الجراثيم التي قد تؤدي إلى الإصابة بالمرض . ويكون ذلك رد فعل طبيعي بالنسبة

(١) للحصول على مناقشة مفصلة في ذلك الشأن أنظر كليم صديقي « تجاه مصير جديد »

لندن : الأنباء ووسائل الإعلام ، ١٩٧٤ .

للجسم الصحيح . وعوضاً عن ذلك ، فإن الجسم السليم القوى سوف يحث الآخرين الذين يحاولون تكييف نظام غذائهم واتخاذ أساليب أخرى لتحسين صحتهم على الاحتذاء بمثله . ولكن الجسم الإنسانى المصاب بالضعف نتيجة لضعف الصحة أو كبر السن يكون ذا مقاومة أقل ويكون أكثر قابلية للعدوى بالأمراض الناجمة عن البيئة . ويصاب الجسم الضعيف بالمرض ويموت فى نهاية الأمر . وقد يمر النظام السلوكى بتغيرات بعيدة المدى من خلال الإصابة بالمرض وتكرار حدوث ذلك حتى أنه قد يصبح من الصعب التعرف عليه من خلال مطابقته بالعادات السلوكية ، التى كان ينتمى إليها فى الأصل . ولعل هذا هو الموقف الراهن للحركة الإسلامية . فهى قد ابتدأت فى الضعف (ولنضع تاريخ ذلك ابتداء من سقوط إسبانيا) وقد استمرت فى الضعف منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم . وفى نفس الوقت ظهرت المدنية الغربية والدولة القومية ، وفلسفة الوعى القومى ، ورأس المال القومى ، والاشتراكية القومية ، والشيوعية ، وقد تأثرت الحركة الإسلامية المصابة بالضعف بجميع ذلك . وقد أدى ذلك إلى تغيير النمط السلوكى للحركة الإسلامية وجميع تنظيماتها الفرعية .

نظام تصحيح ذاتى :

إن خاصية التصحيح الذاتى أو الترموستاتى فى الأجهزة المادية تفهم جيداً . ويتم التوصل إلى ذلك عن طريق وضع أسلوب للتغذية الرجعية حتى يتمكن الجهاز من العودة إلى « المعيار » الأسمى عند تعرضه للتغير البيئى . ومثلاً ، يقوم « الطيار الآلى » بالحفاظ على السرعة ، والاتجاه ، والارتفاع والمتغيرات الأخرى على مدى الظروف المختلفة لطيران الطائرة . ويقوم نظام التدفئة المركزية بالعمل بطريقة آلية عند انخفاض درجة الحرارة فى الخارج ويكف عن العمل عند استعادة درجة الحرارة الأصلية . وبعبارة أخرى ، فإن أداة التصحيح الذاتى تحمى الجهاز من التغير البيئى . إن خاصية التصحيح الذاتى فى الجهاز المادى تعد موضوعاً بسيطاً من مواضيع الهندسة التصميمية ، وقد زودت الطبيعة أيضاً الجسم الإنسانى والكائنات الحية الأخرى بخصائص

مماثلة للتكيف مع تغيرات العوامل المناخية أو العوامل البيئية الأخرى .
ومع ذلك ، فإن عامل الاختيار (والإرادة) بالنسبة للنظام السلوكي يشوه
وظيفة التصحيح الذاتي . فلنأخذ مثلاً الشخص المسلم الذي ينفق حياته في
السعى وراء مهنته ، ومضاعفة جهوده الذاتية لتحقيق الكسب بأي وسيلة
(وغالباً بالوسائل غير الحميدة) ، أو في خدمة مصالح « نظام أجنبي » .
عندما يتقاعد ذلك الشخص ، فإنه يلتزم بشكل مفاجيء بالمعايير السلوكية
التي ينتظر رؤيتها عادة في المسلمين الأتقياء ، فيقوم بإنماء لحيته (طبقاً للسنة) ،
ويبتدئ في تأدية الصلاة خمس مرات في اليوم ، ويذهب إلى الحج ، ويقوم
حتى بتقديم بعض التبرعات للقضايا الإسلامية بطريقة دعائية ، إن الحركة
الإسلامية بأكملها كنظام سلوكي تماثل تقريباً من الناحية السلوكية مع ذلك
الشخص المسن المتقاعد

ومع ذلك ، فإنه يوجد اختلاف أساسي : إن الشخص يموت وينتهي
دوره أو دورها بالوفاة إلى أن يحين يوم الحساب . ولكن الحركة الإسلامية
العالمية النطاق ، تعد حركة مستقرة للغاية باعتبار أنها نظام سلوكي كما ذكرنا
من قبل ، وهي لا يمكن أن « تموت » أو يتم القضاء عليها كلية بواسطة أعدائها .
إن القنبلة النووية ذاتها تعد واهنة كمسدس من لعب الأطفال عندما يأتي الأمر
إلى تدمير الحركة الإسلامية ، (بالرغم من أنه من الممكن إيذاء بعض أجزائها
بشدة أو حتى احتلالها ، مثل فلسطين ، ولبنان ، وسيناء ، وكشمير ،
وجنوب الفلبين ، وأريتريا وكثير غيرهم) .

إن الحركة الإسلامية باعتبارها نظاماً سلوكياً ، تتميز بميزة أخرى على
جميع النظم السلوكية التي يمكن مقارنتها معها ، فإن الحركة الإسلامية لديها
« معيار » محدد بوضوح ، وإن أساليب التوصل إلى ذلك « المعيار » تكون
معروفة جيداً ، وإن النظام بأكمله وجميع تنظيماته الفرعية لديه ذاكرة قوية
وواضحة بالنسبة لذلك « المعيار » . وبالإضافة إلى « المعيار » وتذكره ، فإن
النظام بأكمله يتوقع أن ذلك « المعيار » سوف يتم استعادته يوماً ما ليكون هو
النمط السلوكي الطبيعي : وبالطبع فإن ذلك « المعيار » يوجد كشيء مقدس في

الوحي الذي هو مصدر جميع المعرفة (القرآن) ، ويوجد أسلوب تطبيقه في سنة النبي عليه السلام ، وقد كان النموذج هو حضارة المدينة التي أسسها النبي (صلى الله عليه وسلم) . وقد ألهمت الكثير من الحركات طوال التاريخ بواسطة ذلك المثل الأعلى للحضارة النموذجية التي أسسها النبي وناضلت من أجل التوصل إليه في عصورها الحديثة والمعاصرة . ولقد كانت أحدث المحاولات هي محاولة الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان . لقد حاولت جميع تلك الحركات ، طبقاً لاصطلاحات نظامنا التحليلي ، أن تقدم للحركة الإسلامية أسلوباً للتغذية الاستراتيجية التي سوف ترجع النظام إلى معياره الأصلي للسلوك .

وفي الواقع فإن جميع التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية العالمية النطاق تدعى بطريقة أو أخرى ، أنها تعمل « في سبيل الإسلام » . إننا جميعاً ندعى أننا « نخدم للإسلام » . إن نطاق وتنوع العمل « الإسلامي » الذي يجري في جميع أنحاء العالم وفي كل الأوقات يعتبر أعظم قوة للحركة الإسلامية كنظام عالمي النطاق . وباستخدامنا عبارة قديمة استعيرناها من مجال آخر ، فإننا نستطيع أن نقول أن الشمس لن تغرب أبداً عن الحركة الإسلامية . وفي الواقع ، فإننا نستطيع أن نتقدم خطوة إلى الأمام ونتنبأ عن كامل ثقة أن الشمس لن تغرب أبداً عن الحركة الإسلامية ، إن تلك الصفة العالمية تعد أعظم قوة للحركة الإسلامية ، ولعلها أيضاً تعد إحدى نقاط ضعفها . فكثيراً ما يكون جزء من تلك الحركة (واحد أو أكثر من التنظيمات الفرعية) غير عالم بما يحدث في جزء آخر منها .

وتفتقر الحركة الإسلامية ككل إلى إصدار المعلومات ، وطلبها ، وتداولها ووسائل الاعلام والاستفادة من المعلومات : ولكن قبل أن ننقل إلى مدى أبعد من ذلك ، فلننظر في بيئة النظام :

بيئة النظام :

لقد نظرنا بالفعل في نقطة أن كل نظام يكون موجوداً في بيئة معينة : ويواجه أي نظام بثلاثة اختبارات :

١ - أن يجرب ويعزل نفسه عن البيئة (أى عن كل شىء يقع خارج نطاق النظام) وهكذا فإنه يصبح « نظاما مغلقا » . ولكنه ليس من الممكن أن يصبح أى نظام مغلقا كلية ، خاصة فى عصر الأقمار الصناعية التجسسية ، والموجات اللاسلكية ، والتليفزيون والتليفون وغير ذلك من وسائل الاتصال العامة . وإنه حتى النظام الجغرافى الذى تكون حدوده معينة بدقة سوف يكون فى حاجة إلى أن يصبح على الأقل شبه قارى الحجم حتى يستطيع الاستغناء عن التجارة الدولية تماما .

٢ - أن يجرب ويسيطر على أكبر جزء ممكن من البيئة (إن القوى الكبرى تفعل ذلك بنجاح فى العلاقات الدولية المعاصرة ومن ثم يكون الانفراج فى مراكز النفوذ ، الخ :)

٣ - أن يجرب ويتكيف مع الضغوط البيئية بأفضل ما يستطيع حتى يقدر على البقاء (تتبع دول « العالم الثالث » الصغرى سياسات خارجية على هذا النمط ، وهى لا تستطيع أن تؤدى إلا إلى القليل من تغيير أى جزء فى البيئة) .

ولكن الحركة الإسلامية طبقاً لتعريفنا هنا ، ليست بدولة ، بالرغم من أنه يوجد حوالى (٤٢) دولة ذات درجات مختلفة من الالتزام ، تعتبر كتنظيمات فرعية للحركة الإسلامية . إن الدول المسلمة المعاصرة - التى يشار إليها بشكل خاطئ كدول « إسلامية » - تعد أحد الأنواع ، ولعله نوع خاص ، ولكنه مع ذلك نوع واحد فقط من أنواع الحركة الإسلامية العالمية النطاق . وبعد أن وضعنا تعريفنا ، نستطيع أن نقول أن الحركة الإسلامية لديها تنظيمات فرعية فى كل مكان حتى فى إسرائيل ، والولايات المتحدة ، وأوروبا الغربية والشرقية ، والاتحاد السوفيتى ، والصين الشيوعية ، واليابان والهند أو أى جزء فى العالم نود الإشارة إليه . وإن ذلك يعوق الحركة الإسلامية عن أن يكون لها بيئة « خارجية » بالمفهوم المادى الدقيق مثلما تكون للدولة الجغرافية المحددة بيئة فيما وراء حدودها . ولذلك فإننا يجب أن نبحث عن أسلوب آخر لتعريف بيئة الحركة الإسلامية . إن الصعوبة تعد ظاهرة أكثر

من كيوها حقيقية . وفي الواقع ، فإنه بالاستغناء عن التحديدات الجغرافية « للعالم الإسلامي » فإننا نكون قد زدنا القدرة الكامنة للحركة الإسلامية بشكل عظيم . إننا لم نعد أكثر يات أو أقل يات . وإنه مما له أهمية متساوية أن نقوم بتعريف العناصر غير الإسلامية أو الجماعات ذات المصالح الخاصة في داخل المناطق والدول التي يتركز فيها المسلمون ، وأيضا أن نعرف المصادر العدائية بأسلوب واضح . مثلاً ، فإنه يكون من الخطأ أن نعتبر جميع حكومات الدول المسلمة كجزء مطلق من الحركة الإسلامية . ولكن فيما يتعلق بكون حكومات البلدان المسلمة أعضاء في السكترتارية الإسلامية وصندوق التضامن الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية (وغير ذلك من المؤسسات المماثلة) ، وبالنسبة للحقيقة مساهمتهم في قضايا الإسلام ، فإنه يكون من الممكن اعتبار مثل تلك الحكومات كتنظيمات فرعية للحركة الإسلامية . ولكن فيما يتعلق باتباع تلك الحكومات في نفس الوقت لأهداف الرأسمالية ، القومية – أو الاشتراكية ، فإن ذلك يجعلها في سراع مع الحركة الإسلامية . وهكذا فإن العداء للإسلام ، أو مصدر الصراع الكامن أو معارضة الإسلام ، يكون من الممكن وجوده في البلدان المسلمة مثلما يكون ممكناً في البلدان غير المسلمة في العالم (١) . وحقيقة ، فإن الحكومة المسلمة في بعض الظروف قد تتصرف بطريقة بربرية وتقوم بالقضاء على أو إبعاد تنظيم فرعي من الحركة الإسلامية . ولعل هذا هو ما حدث للإخوان المسلمين في مصر (في وقت كتابة هذه المقالة) ويبدو أنه يحدث للفلسطينيين في لبنان .

ومن ناحية البيئة كذلك ، فإنه سوف تنجح التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية العالمية النطاق في الحذر من الأخطار التي قد تكون مترتبة لها في أماكن غير متوقعة . ولعله من الحكمة في تلك اللحظة أن نقول أن بيئة الحركة

(١) للحصول على مناقشة مفصلة بالنسبة لإعلان الحكومات الباكستانية المتوالية الولاء لغاية الإسلام وتنفيزها في الوقت ذاته لسياسة اجتماعية اقتصادية تتعارض تماماً مع تعاليم الإسلام ، أنظر في عمل المؤلف : « الصراع والأزمة والحرب في باكستان » ، لندن : مكلان : نيويورك : براجر ، ١٩٧٢ .

الإسلامية العالمية النطاق ، باعتبارها نظاما ، تتكون من مجموع النظم السلوكية التي قد توجد في أى مكان في العالم في الوقت الحاضر . وبذلك الأسلوب ، باعتبارنا كأعضاء وكتنظيمات فرعية للحركة الإسلامية ، فإننا لن نسلم جدلا بأى شيء ، أو أى نظام أو أى شخص . وبالرغم من ذلك ، فإن لكل تنظيم فرعى من الحركة الإسلامية بيئة محلية ، سواء كان في جنوب أفريقيا ، أو باكستان ، أو إيران ، أو بريطانيا ، أو ليبيا ، أو الاتحاد السوفيتي ، أو الولايات المتحدة أو في أى مكان آخر غير ذلك .

جرعة من التجريبية :

إن الحركة الإسلامية لذلك ، طبقا للأسلوب التجريبي ، بالرغم من أنها حقيقية وفعالة ، فإنها لا تعتبر في حد ذاتها نظاما سلوكيا متكاملا وتعد تنظيماتها الفرعية من الناحية الأخرى جميعها تقريبا كنظم سلوكية يعتبر كل منها متكاملا في بيئته . وتحقق تلك التنظيمات الفرعية غالبا مستويات عالية من الالتزام بواسطة أعضائها . وتوجد أيضاً نزعة قوية للتفوق والتحقيق المحدود للأهداف قصيرة المدى . وتحقق تلك التنظيمات الفرعية أيضا درجة عالية من الكفاءة في نطاق محدود من عملها ، إن جميع تلك الأنشطة الشبه عامة مع ذلك ، لا تضيف أى شيء فعال إلى حصيلة العمل سواء من ناحية الكيف أو الكم بمقارنتها بحصيلة عمل القوى المعادية للإسلام .

ويبدو أنه توجد سمتان عامتان لجميع العمل الإسلامى : أولا ، فإنه يوجد الافتقار العام إلى الاتجاه . فيميل الأفراد والجماعات (التنظيمات الفرعية) إلى « العمل في سبيل الإسلام » بطريقة عامة غير محددة الهدف ، وبدون أن تكون هناك أى نتيجة واضحة يضعونها موضع نظرهم . ويوجد أيضا افتقار تام إلى التفكير الذى يتجه إلى الغاية . ويبدو الأمر كأنه يوجد قبول ضمني بأنه طالما يتم فعل « شيء صالح » فإن مجموع تلك الأفعال في النهاية سوف يدعم الإسلام . ولكن ذلك ليس هو الواقع بالطبع . إن بذل الكثير من الجهود الغير متكاملة التى تفتقر إلى الجوهر يؤدى في الغالب إلى إضاعة الموارد الإنسانية ، والمادية والروحية النادرة للحركة الإسلامية . ثانياً ، أنه يبدو أن

معظم العمل الإسلامى تم مباشرة كمنشأط جدير بالمباشرة فى « وقت الفراغ » .
وهكذا ، فإن الموارد التى تكس العمل الإسلامى تعد ، بأفضل ما نطلق
عليها ، موارد حدية . إن الكثير من الذين يعملون فى مقدمة الحركة الإسلامية
لا يجدون أى تعارض بين أدوارهم المزدوجة بتضمنهم فى النظام الإسلامى ،
وجودهم كأعمدة فى النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغير إسلامية التى
يعملون بها . ويبدو أن ذلك الازدواج فى الأدوار قد تم قبوله كحقيقة من
حقائق الحياة الثابتة . ويبدو أن ذلك الازدواج الانفعالى يؤدى إلى القبول
الضمنى ، ويؤدى فى نهاية الأمر إلى الدفاع الإيجابى بل والمشاركة فى ما كان
يجب رفضه كلية . إن ما يبدأ باعتباره كشيء نفعى قصير الأمد ، يصبح بعد
ذلك عادة ، ثم تصبح العادة معيارا اجتماعيا جديرا بالاحترام . إن ذلك
الانفصام السلوكى فيما بين المسلمين المعاصرين ينتشر تماما فى مجالات الأنشطة
الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . إن الحقيقة المؤسفة هى أن هجوم المدنية
الغربية قد ترك القليل من آثار التركيبات التقليدية للمجتمعات المسلمة . وقد
تعاظم الشقاق بين الأقسام « الحديثة » والتقليدية للمجتمعات المسلمة إلى درجة
انعدمت فيها ثقة كل بالآخر . إن جميع التركيبات الوظيفية والسياسية والاقتصادية
والتنظيمات فى المجتمعات المسلمة تعد « حديثة » ، أى فإنها غربية ، ومن ثم
غير إسلامية . وإن لتلك التركيبات والتنظيمات مؤيديها والعاملين بها . وإن
هؤلاء الذين يعارضونها ويعارضون إدماجها فى النظام الرأسمالى الواسع
الانتشار ، ليسوا بأفضل . وتكون النتيجة فقط هى ازدواج الأدوار بالنسبة
للمسلمين فى التركيبات العامة للعالم المعاصر :

ويبدو أن الحقائق الأساسية سوف تكون كما يلى :

— فى حين أن الإسلام يستطيع حل جميع مشاكلنا ، فإن المسلمين
لا يستطيعون حل أى من مشاكلهم .

— فى حين أن معظم المسلمين لديهم تكديس عاطفى للإسلام ، فإن تكريسهم

العملى يكون للتركيبات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية فى إطار القومية —
الراسمالية — والشىوعية تحت الرعاية والدعم الغربى .

— فى حين أن الإسلام يتطلب التكريس التام لجميع الموارد ، فإن
ما نقدمه للإسلام هو فقط « وقت فراغنا » و« الفائض من جهودنا » أو
مواردنا الحدية .

— فى حين أن الإسلام يتطلب منا أن نناضل من أجل إحلال حضارة
الإسلام بدلا من الأشكال الحضارية الراهنة ، فإن المسلمين فى يومنا هذا
راضون تماما ، بل وفخرون « بمههم » وأساليب « مضاعفة مكاسبهم » التى
تنتمى إلى نظم عملية وقيم أجنبية .

إن تلك الحقائق يؤسف لها فهى تؤيد ذلك الإدراك المروع بأن الحركة
الإسلامية ذاتها ليست بأكثر من تكتل الموارد الحدية للمسلمين
من جميع أنواعها ، الإنسانية والمادية . إن الحركة التى لا تجتذب
إلا الموارد الحدية لا تستطيع أن تأمل فى أكثر من أن تكون ذات أهمية حدية .
وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى ، فإن نتيجة ذلك هى أن معظم موارد
المسلمين ذاتهم تكون مكدسة إلى نظم وأنماط من السلوك تعادى الإسلام .
إننا نتعارض مع أنفسنا ، إننا نكس معظم وأفضل مواردنا للعمل ضد أنفسنا
حيث أنه لا يدعو إلى الكثير من الدهشة أن تكون الحركة الإسلامية العالمية
النطاق وتنظيماتها الفرعية من بين جميع النظم السلوكية التى تشمل العالم فى الوقت
الحاضر هى أقلها فاعلية .

المنظور التاريخى :

إن وضع الحركة الإسلامية كما ناقشناه فيما سبق يدعو إلى وهن العزيمة ،
ولكننا يجب أن ننظر إليه فى نطاق المنظور التاريخى . إن التاريخ الحقيقى ليس
بمجرد سجل للحوادث . فإن التاريخ فى الواقع يتكون من عبر وتفسيرات
مأخوذة من نخبة من الحقائق والأحداث ، وقد قام مؤرخو الغرب بتحريف
وانتقاء حقائقهم وأقنعوا أنفسهم — بل ونجحوا فى إقناع الكثير من المسلمين

أيضا - بأن الديانات - بما في ذلك دينهم ، والإسلام بصفة خاصة - لم تعد أساسا كافيا لقيام مدنية حديثة تبنى على أساس التكنولوجيا . إن هذا ليس هو المجال لمناقشة تلك النقطة ، ولكن سنخف ذلك الرأى يعد واضحا بما يكفى . وإن سبب إرغام استنباط ذلك الرأى من « التاريخ » وفرضه كحكمة من حكم المناخ الفكرى المعاصر الغير قابلة للتحدى يعد واضحا أيضا . ففى الواقع أن كل مدنية جديدة ترغب فى فرض نفسها يجب بالضرورة أن تزعم أن جميع ما جاء من قبلها قد كان أقل صلاحية ، لو لم يكن جهلا مطبقا وقد كانت تلك هى الحاجة العامة والنفسية للمدنية الغربية .

وانتوقف قليلا الآن ونقدم خلاصتنا التاريخية المبسطة . إن الجميع يتفقون على أن الإنسان قد عاش على الأرض عددا من ملايين السنين . وبالرغم من ذلك ، فإن التاريخ المسجل يشمل ٢٠٠٠ عام أو أكثر بقليل . وإنه حتى المئات الأولى القليلة من تلك الألفى عام تعد غامضة ، وهذا أقل ما نستطيع أن نقوله . إن إحياء القرآن وإتمام رسالة الإسلام عن طريق النبی محمد عليه السلام قد حدث فقط منذ ١٤٠٠ عام . وفى الطور الأول من تاريخهم ، فإن المسلمين الآتين من الصحراء قد تغلبوا على ما كان حيثئذ بمثابة المدينيات المتطورة القائمة على التكنولوجيا لبلاد فارس وروما . ثم انتشروا بعد ذلك وأقاموا مدنية مزدهرة شملت الجزء الأعظم من العالم المعروف فى ذلك الوقت . وظل الإسلام القوة الحضارية السائدة لحوالى ١٠٠٠ عام على الأقل قبل ابتداء التدهور بسقوط إسبانيا . وقد بقيت الآثار الأخيرة للسيادة الإسلامية فى القرن العشرين فى تركيا . ولا توجد هناك أية مدنية أخرى ذات سجل مماثل .

إن المدنية الغربية ، بالمقارنة ، قد كانت هى المسيطرة لأقل من ٢٠٠ سنة وتدل كل العلامات بالفعل على أن الغرب قد مضى عن القمة ، ويتفق قادة المفكرين والفلاسفة الغربيين ذاتهم على أن بداية نهاية الغرب قد ابتدأت . ولكن المشكلة هى أنه فى حين يسير الغرب تجاه التدهور ، فإن المسلمين يتدهورون معه ، ولعل ذلك بسرعة أكبر ، ومع ذلك - وتلك حقيقة تاريخية - فإن المصدر الوحيد لحضارة بديلة هو الإسلام . وإن المسلمين وحدهم

هم الذين لديهم التجارب العميقة لإقامة حضارة فعالة والحفاظ عليها ، نامية ، ومزدهرة تستطيع أن تستمر أكثر من أى حضارة أخرى . وإذا نظرنا إلى العالم كما هو الآن فى تلك اللحظة الدقيقة ، فإننا سوف نجد أن فشل الرأسمالية الديمقراطية ، والشيوعية المركزية (وكلاهما نموذجان دنيويان وماديان بطريقة متساوية) يعد أكثر وضوحا من إنجازاتهما . وحقيقة ، فإن انهيارهما النهائى الحتمى قد كتب بشكل واضح على جدران التاريخ . وإن المسألة هى فقط مسألة وقت .

وباقتراب تاريخ الإنسان من الطور الثانى للأزمة الحضارية ، فإنه يجب أن يقرر المسلمون ما هو الدور الذى يرغبون القيام به فى هذا الشأن . ويستطيع المسلمون أيضا أن يقرروا البقاء كمتفرجين سلبيين فى حين يناضل الغرب للحفاظ على سيطرته ، ولو لم يتم اعتراض طريقه ، فإنه سوف يحصل على مستوى آخر من الاستقرار لمائة سنة أخرى أو أكثر . ومن الناحية الأخرى ، فإنه من الممكن أن يقرر المسلمون أيضا أن يخرجوا من حالتهم الراهنة من شبه اللاوعى ، ويعيدوا تشييد حضارة أخرى للإسلام . وإن الدعوى الآن ، مثلما كانت من ١٤٠٠ عام مضى ، هى تغيير مسيرة التاريخ وإقرار أسلوب لحياة الإنسان يتطابق مع ما أمر به الخالق ذاته . إن الهدف لواضح : إن علينا أن نقيم حضارة جديدة للإسلام .

المعالجة والخطة :

إن الحركة الإسلامية ، كما ناقشناها من قبل ، هى نظام غير مقيد وعالمى وذو شبكة من التنظيمات الفرعية . وتعد الحركة الإسلامية أيضا نظاما غاية فى الاستقرار . ولكنها فى مجموعها لا تعتبر بمثابة نظام سلوكى فعال . فإن أساليب تغذيتها الرجعية للتصحيح الذاتى قد أصبحت معوقة بمفاهيم مشوهة . وعند النظرة الدقيقة فإننا نجد أن الأساليب التى يتبعها ذلك النظام أو تنظيماته الفرعية فيما يتعلق بإقرار الهدف أو كيفية التوصل إليه لا تصل إلى المستوى المطلوب من القدرات ، وحقيقة فإننا قد وجدنا أن الحركة الإسلامية على جميع المستويات

نحصل فقط على « الموارد الحدية » التي تكسر لها ، ويقوم الجزء الرئيسى من المسلمين بتكريس معظم اهتمامهم ومعظم مواردهم إلى نظم وأنماط سلوك معادية للإسلام . وترجع تلك العلل بشكل رئيسى إلى البيئة التي يكون إصدار المعلومات فيها تحت سيطرة مصادر خارج نطاق الحركة الإسلامية . إن الوظيفة التي يجب أن تقوم بها المعلومات هي تدعيم القيم المنتمية إلى الحركة الإسلامية وتشجيع استمرار الأنماط السلوكية التي يقر بها الإسلام . وقد نجحت البيئة في تحويل ولاء المسلمين العملى الفعال عن الإسلام من خلال الحصيلة المستمرة من المعلومات المقصود بها فقدان ثقة المسلمين في معاييرهم السلوكية التقليدية . وإن المسلمين الذين استجابوا لتلك الحصيلة من المعلومات وانقادوا إلى الولاء للنظم الغربية قد تمت مكافأتهم بقوة من خلال نظام للرعاية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وإن هؤلاء المسلمين بصفة رئيسية هم الذين يسيطرون على النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مجتمعاتهم ، وهم أيضا الذين يتحكمون في بعض أجزاء الحركة الإسلامية وتنظيماتها الفرعية الكثيرة . ويقوم الآن مثل هؤلاء المسلمين بتكديس مواردهم الحدية إلى الحركة الإسلامية وتنظيماتها الفرعية بعد أن أصبحوا ذوى اهتمامات ذاتية أو اهتمامات طبقية . وهم يستطيعون أيضا أن يشعروا بالرضا عن ذلك ، بل وأن يتركوا انطبعا قويا لدى الآخرين بقوة اسلامهم .

لقد استطاع الغرب التوصل إلى تشويه صورة ومعتقدات وآمال المسلمين من خلال خطة واعية ذكية لاحتواء تقاليد الدراسات الشرقية في نطاق الثقافة الغربية الصناعية . لقد كان ذلك واحدا من الأهداف الأساسية التي أراد الغرب التوصل إليها حتى يستطيع أن يبطل إيمان المسلمين بالإسلام بطريقة فعالة . وقد استثمر الغرب في ذلك البرنامج كميات ضخمة من موارده الفكرية والمادية . ولقد كانت نتيجة ذلك الاستثمار مرتفعة . لقد تم بنجاح تلغيم المعلومات الدعائية ، المتخفية في شكل ثقافة موضوعية في الاتجاه السائد للفكر الإسلامى المعاصر .

التقدم يسير مع المعرفة :

إنه يوجد عامل آخر يجب أن نشير إليه باختصار . لقد جاءت الثورة الصناعية في وقت كانت فيه المجتمعات الأوروبية تنزعزع قيمها اليهودية والمسيحية ، وتدخل في فترة من المادية الدنيوية . إن السعى إلى النمو الاقتصادي في نظام رأسمالي غير مقيد بمعايير أخلاقية للسلوك قد أدى إلى خلق ثروة وقوة للدول الأوروبية لم يسبق لها مثيل ، خاصة في إنجلترا ، ولقد تم ابتكار الأسطورة التي تزعم أن الدين كان عقبة في سبيل النمو الاقتصادي .

إن الثورة الصناعية بالطبع قد اكتسبت تركيبات ووظائف ذات قيم وأنماط سلوكية تتعارض بصفة عامة مع القيم التقليدية في المجتمعات الإسلامية ، نظراً لأنها ظهرت في بيئة غير مسلمة . لقد سيطرت تلك النظم الاقتصادية على موارد واسعة وقدمت أداة التوسع للاستعمار الأوربي . وسرعان ما فقد المسلمون روح المبادرة حينما شعروا بانقضاء الاستعمار الأوربي الذي تدعمه القوى الصناعية والاقتصادية الأوروبية . وإن هؤلاء المسلمين الذين قبلوا أسلوب الحياة الغربية ونمط التنظيم الاقتصادي الغربي ثم وضعهم في مراكز القوى والنفوذ في مجتمعاتهم (١) ، ولم يهتم الاستعمار الأوربي بإلغاء السلطة السياسية الإسلامية فحسب ، ولكنه اهتم أيضاً بالقضاء التام على النظم التعليمية الإسلامية ، خاصة مراكز التعليم العالي والبحوث . وقد حلت مكانها الجامعات المقامة على الطراز الغربي ، والكليات والمدارس التي تعمل على تلقين المعلومات . وفي حين أن الغرب قد استفاد تماماً من التقدم العظيم الذي أحرزته الحضارات الإسلامية في العلوم الطبيعية والرياضيات ، فإنه قد عمد إلى تطوير قوام من المعرفة بما يعرف اليوم باسم « العلوم الاجتماعية » (٢) ويوجد اختلاف

(١) للحصول على مناقشة رد فعل الهنود المسلمين للسيطرة الأوروبية ، أنظر في كتابه الصراع والأزمة والحرب في باكستان .

(٢) إن الحكمة التقليدية للغرب حول « طبيعة الإنسان » ونزوعه المزعوم للسلوك المتعارض تمت مناقشتها في أحدث كتاب للمؤلف ، وهو وظائف الصراع الدولي ، كراتشي : شركة الكتاب الملكي ، ١٩٧٥ .

أساسى بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . فإن قوانين العلوم الطبيعية ،
حالما يتم اكتشافها ، يكون من الممكن تطبيقها وإعادة ذلك بواسطة أى
شخص ، وفى أى مكان وفى أى وقت . مثلاً فإنه حالما يتم تشكيل النظرية
الأساسية للديناميكا الهوائية ويتم اختبارها حتى عن طريق أكثر السفن الهوائية
بدائية ، فإنه يكون من الممكن استخدام النظرية لتشديد طائرات أفضل وأكبر
وأسرع . ولكن النظرية سوف تبقى كما هى بالرغم من حصولها على إيضاح
أكبر . وتعد نظريات العلماء الاجتماعيين الغربيين ، من الناحية الأخرى ،
بمثابة حتمائق اجتماعية تطورت فى أعقاب التغيرات الاجتماعية ، التى لم تكن لها
خطة محددة ولم تكن متوقعة . إن النظرية ، الاقتصادية بأكملها ، التى تدعم
وتشرح وتبرر النظام الرأسمالى الآن ، قد كتبت لتبرر نظاما كان قد تطور
مع استغنائه التام عن أى نظام من القيم أو المعايير السلوكية . وبالتالي فإن
كارل ماركس وجون ماينارد كينز قد قدما أعمالا مبدعة . وقد كان يجب إعادة
صياغة نظريات ماركس تقريبا تماما عند تطبيقها بواسطة لينين وبعد ذلك
بواسطة ماو فى الصين . لقد قدمت الرأسمالية الكينزية للنظام الرأسمالى فترة
٢٥ عاما خالية نسبيا من المتاعب وذات معدلات نمو عالية وعمالة كاملة .
وإن الأمر الذى يعنينا هنا بصفة أكثر هو أن جميع العلوم الاجتماعية للغرب
تعكس نظاما اجتماعية غربية ، وليست لها علاقة أو صلة بالمسلمين أو بالإسلام .
ولو أننا اعتنقنا العلوم الاجتماعية الغربية وقمنا بتطبيقها فلنأنا حينئذ لا تكون
جادين بالنسبة للإسلام . ولذلك . فإن الأولوية الأولى يجب أن تكون هى
تطوير نظام متكامل للاقتصاد والسياسة والاجتماع والنماذج الأخرى العملية
لحضارة إسلامية بديلة فى المستقبل . إن عدم وجود تلك النظم فى الإطار العلمى
الإسلامى هو السبب الرئيسى للهوة الواسعة التى لا تزال بين تكريس المسلمين
العاطفى للإسلام وبين تكريسهم العقلى ، والعملى والواقعى للنظم الاجتماعية
الاقتصادية والسياسية الأجنبية .

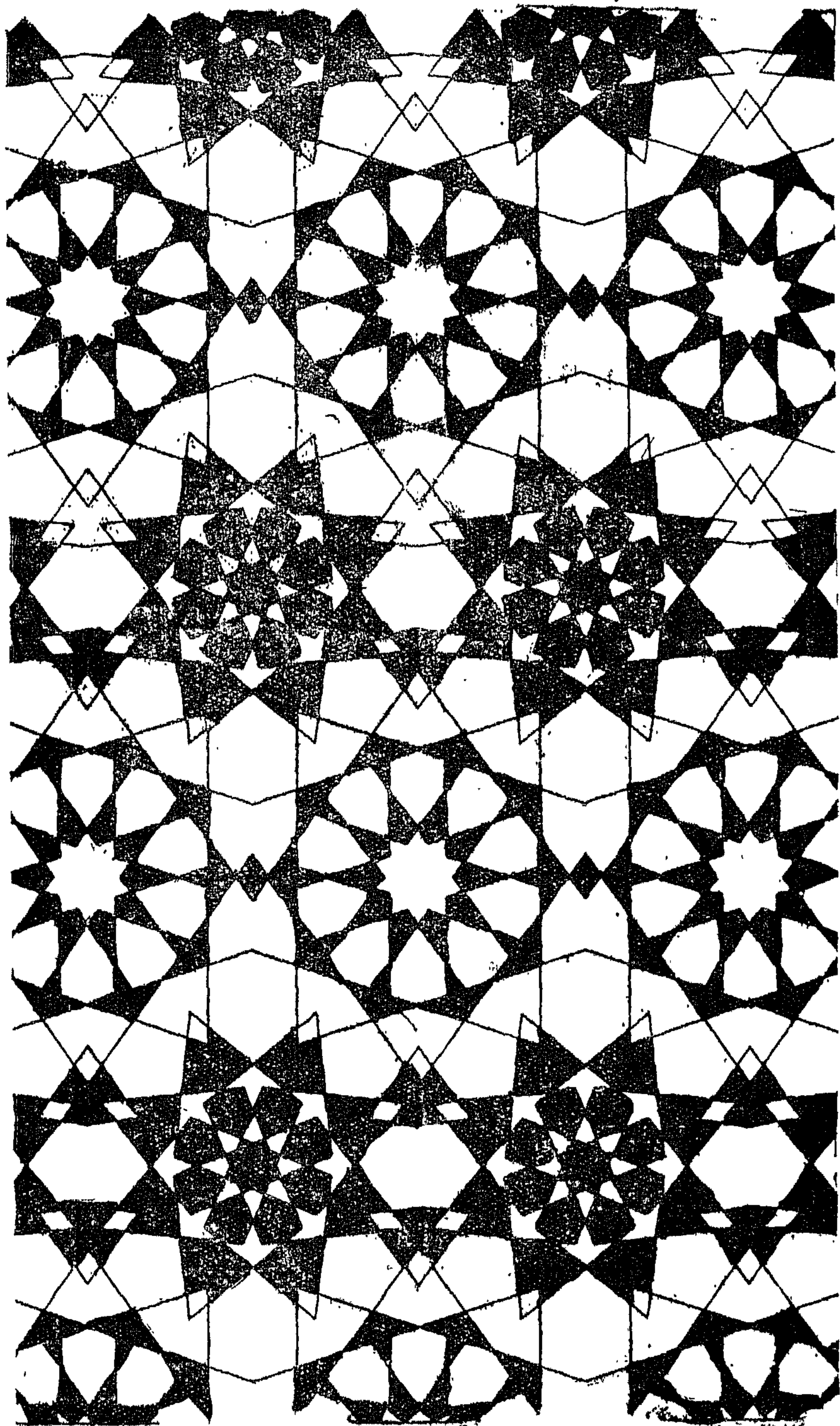
إن التطبيق العلمى الذى يصل إلى حد الإنجاز لا يسير جنبا إلى جنب مع
الاعتقاد والإيمان الراسخ بسمو تعاليم الإسلام لأن ذلك الاعتقاد غير مدعم

بالاقتناع العقلي . وسوف يستمر المسلمون في تكريس مواردهم الحدية للإسلام طالما يستمر ذلك الركود الفكري .

إن الحركة الإسلامية العالمية النطاق ، هي وتنظيماتها الفرعية ، تحتاج إلى تثبيت عادات فكرية جديدة ، وخطط عملية ، وحضارة ذات أهداف قصيرة وطويلة الأمد . وحالما يتم تطوير ذلك الإطار ، فإنه سوف يشكل شبكة معلومات توحد الحركة الإسلامية في اتحاد متماسك ذي هدف ، حتى تصبح غير قابلة للتحدي أو الهزيمة . وسوف تغرس في ذهن المسلم ، وروحه وجسده . أن المسلمين سوف يبدأون في تكريس الجزء الرئيسي من مواردهم لتحقيق أنماط حضارة الإسلام وجعلها نظاما اجتماعيا ، مستمرا ، وفعالا ، وناميا ومزدهرا .

والى أن يحين ذلك الوقت ، فإن العالم سوف يستمر في تجاهلنا . إنهم لن يأخذونا بجدية . ومن يستطيع أن يلومهم ؟ ففي الوقت الذي يستمر فيه الإسلام في قدرته على حل جميع مشاكلنا ، فإن المسلمين أيضا يستمرون في عجزهم عن حل أى من مشاكلهم . وسوف تبقى الحركة الإسلامية كنشاط « ثانوى » ، ومن ثم سوف يظل تشكيل التاريخ واقعا في أيدي قوى الشر .

د . سليم صديقي (*)



البحاث

نظام الإسلام العقائدى (٢)

محمد المبارك

(١)

ثلاثة عناصر اقترنت وتلازمت فى الدعوة الإسلامية منذ قيام النبي عليه الصلاة والسلام بها وهى :

(١) الفكر الذى يتم به الاقناع والذى كانت تنزل به الآيات لمخاطبة المشركين وإقناعهم والتأثير فى نفوسهم ابتداء من دعوتهم إلى الإيمان بالله واليوم الآخر (٢) التزام النبي صلى الله عليه وسلم ومن آمن معه وأصبحوا صحابته بتعاليم الإسلام التى نزلت فى الظاهر والباطن أى بالعمل بها واستشعارها فى نفوسهم المتصلة بالله (٣) التحرك فى سبيل الدعوة ونشرها وما يستلزم ذلك من تدبير وتنظيم جماعى . وهذا شأن جميع الدعوات إذ أن لها فكرة تقوم عليها وخطة عملية أو حالة نفسية تناسبها وتنظيما حركيا مناسبا لها . وبناء على هذا يجب أن نتذكر منذ البداية أن الفكر الإسلامى هو جزء من الدعوة الإسلامية وليس هو الدعوة الإسلامية كاملة .

(٢)

من الملاحظ أن هناك تحركا فى العالم الإسلامى المعاصر ولاسيما فى

أوساط الدعوة الإسلامية ولدى جميع المهتمين بإحياء الإسلام نحو العودة إلى الإسلام الأصيل المتجلى في الكتاب والسنة . ذلك أن هناك عملية تحرر من البدع الدخيلة التي كونت مجموعة من التقاليد خلال القرون الماضية . إذ أن هذا (الإسلام الموروث) الذي هو مزيج من الصحيح الأصيل والدخيل المبتدع في الدين والعادات هو الذي اصطدم بالحضارة الغربية غير الإسلامية التي غزت العالم الإسلامي بقوة تيارها الفكري والآلى فانطلق المسلمون يفتشون عن المخرج الصحيح من الأزمة ووجدوا أن البديل هو الإسلام الصحيح الأصيل . وهناك عملية أخرى وهي التحرر من تأثير الغزو الأجنبي غير الإسلامي ولاسيما الفكري والاجتماعي بدوافع كثيرة أهمها انتشار الذاتية الإسلامية فكان المخرج من ذلك العودة إلى مصادر الإسلام الأصلية من الكتاب والسنة واستخراج ما فيهما مع الاستعانة بأعلى مستويات الاجتهاد في أزهى العصور ولدى أعظم المجتهدين .

فالنهضة الإسلامية المعاصرة إنما تتجه نحو الاستقاء والأخذ من ينباع الأصلية للإسلام ولاسيما من الكتاب والسنة .

ومع ذلك نلاحظ أن الصياغات التي تحاول الاعتماد على الكتاب والسنة في العصر الحديث لا تخلو من التأثير بإحدى النزعتين أو التيارين: تيار التقليد السائد في القرون الأخيرة أو تيار الفكر الغربي سواء أكان ذلك في المضمون الفكري أو في الطريقة والمنهج وذلك حسب التكوين الفكري لمن يكتب عن الإسلام .

وفي رأينا أنه كلما برزت وترسخت المفاهيم المتخرجة من الكتاب والسنة مباشرة ضعف التأثيران السابقان من حيث المضمون . وواقع الحال أن العودة إلى الأصل تتسع عمقاً وأبعاداً .

(٣)

أن في الكون الذي نحن—لمقه الله ظواهر درسها وما زال يدرسها الإنسان وهو يكتشف باستمرار ما يختفي وراءها من اتصال وتناسق يجعل منها وحدة

مركبة متناسقة متصلة ، وكذلك القرآن الذى هو كلام الله والسنة التى هى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم له بأمر من الله الذى أوحاه إليه ، فى القرآن والسنة أخبار عن حقائق وأحكام وهى كثيرة متنوعة وقد توالى عقول المجتهدين على التعمق فى فهمها واكتشاف ما بينها من صلات وما وراءها من تناسق وتناسب واتصال ، وكما أن الطبيعة التى خلقها الله لم تنفد عجائبها فإن القرآن كلام الله لن تنفد عجائبه ويستمر الفهم البشرى - الذى يقوم به المؤمنون به خاصة - فى اكتشافه ومعرفة كنهه .

إن هذه المحاولة لكشف ما فى الإسلام قرآنا وسنة - من وحدة ترجع إليها الجزئيات تجلت فى القرون العثمانية الأولى من تاريخ الإسلام لدى كبار المجتهدين من الفقهاء الذين استخرجوا تقاليد الشريعة وأهدافها ، ولدى كبار المفكرين الذين استخرجوا عقائد الإسلام وأصول الدين وكتبوا فى العقيدة الإسلامية من علماء التوحيد ولكن المتأخرين من الفقهاء وعلماء التوحيد (العقيدة) والمتحدثين جنح أكثرهم إلى الجزئيات وإلى عرض الإسلام بهذه الطريقة الجزئية .

وقد اشتدت الحاجة فى العصر الحاضر إلى العودة إلى طريق السلف من جمع جزئيات الإسلام فى كليات وربط الأحكام بالمقاصد والأهداف وتصنيفها بعد جمعها فى أبواب تجمع المتجانسات ، وقد كان هذا النوع من الفهم الشامل الجامع للجزئيات المدرك للمقاصد والأهداف ظاهرا صراحة أو ضمنا لدى علماء الصحابة فى أقوالهم وتصرفاتهم .

وأن من أسباب فتنة بعض المسلمين بالمذاهب الحديثة والعقائد الباطلة التى غزت الأمة الإسلامية أنها تعرض فى صياغة جامعة مترابطة توهم الناظر إليها بصدق باطلها ذلك أن هذه النظرة الشاملة من جهة والمترابطة الأجزاء من جهة أخرى تكسب هذه المذاهب قوة فى الاقناع والتأثير وإن كانت فى جوهرها وحقيقتها باطلة .

والإسلام يمتاز من الأصل بهذه النظرة الشاملة وبالترابط والتناسق بين أجزائه مع صحة أسسه وسلامة أهدافه . هذه النظرة تنقذنا من الصور المعروضة المشوهة والمفككة والمذهبية .

(٤)

اتمام بيان المبررات :

النظرة الشاملة ترينا موقع كل جزء ودرجته في الأولوية ونسبته إلى النظام كله ونسبته إلى غيره وقد ابتلى المسلمون إلى جانب الابداع بتغير هذه النسب وبالتالي تغيير الإسلام والاختلاف بينهم .

إن عملية (صياغة الإسلام) في عصرنا الحاضر في عقيدته الإيمانية بتصوراتها العامة ومشاعرها النفسية - التي ترمى إلى تكوينها - وتعاليمه الأخلاقية بقواعدها العملية وتوجيهاتها النفسية - وأحكامه التشريعية عملية دقيقة وخطيرة لما يترتب عليها من النتائج . إن ثمة مزالق وعقيدات أمام هذه العملية من أبرزها :

(أ) التأثير بالمجتمع المعاصر في الفكر والعادات والانطلاق من أفكاره أو عاداته ومحاولة تأويل النصوص الإسلامية لتوافقها ، أو تسلل بعض الأفكار من خلال التعابير الحديثة .

(ب) التأثير بالفكر التقليدي في المجتمع الإسلامي أى بأفكار أو أساليب القرن الماضي مما لا يازمنا الإسلام به ولا سند له من كتاب أو سنة على سبيل الإلزام .

(ج) التسرع في الاستنباط من نص أو أكثر من غير استقصاء للنصوص الواردة في الموضوع أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط .

(٥)

اعتبارات يجب مراعاتها في الصياغة :

(أ) اعتبار نصوص الكتاب والسنة من حيث مضمونها ودلالاتها وتعبيرها وهذا اعتبار ثابت أصيل وهو الأول بين جميع الاعتبارات .

(ب) الاستئناس باجتهادات أئمة المسلمين ابتداء من فقهاء الصحابة وإعطاء ما حصل عايه إجماع في الاجتهاد اعتبارا كبيرا .

(ج) اعتبار الاتجاهات الإسلامية المختلفة إبراز ما في الإسلام من العناصر التي تشد كلا منها إليه بحيث يجد كل منها في هذه الصياغة ما هو موضع اهتمامه الأول فتكون الصياغة معيدا لالتقاءها من جهة وطريقا لتصحيح موقف كل منها من جهة أخرى . وأن هذا الاعتبار عظيم الشأن خطير النتائج كثير الحدود ، ذلك أن هذه الاتجاهات المختلفة في كثير من مفاهيمها وأطرها تتصادم الآن في البلاد الإسلامية بل تتصارع صراعا يؤدي إلى إضعاف الإسلام والحركة الإسلامية كما يؤدي إلى تقوية الجهات المعادية الإسلام وإعطائها فرصة النيل من جميع الجماعات الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها وغزوها ، والربح على حسابها .

ونذكر على سبيل المثال : إبراز العنصر الخلقى النفسى من الإسلام أى جانب تزكية النفس كما عبر عنه القرآن ، أو فقه الأعمال الباطنة كما سماه ابن تيمية ، وهو الجانب الذى عنى به أهل (التصوف) ولكن أضافوا إليه أمورا أخرى مختلفة المراتب في قربها أو بعدها عن الإسلام .

ومن ذلك أيضا إبراز طريقة السلف في العودة في كل أمر إلى الدليل من الكتاب والسنة سواء أكان ذلك في العقيدة أو في الأخلاق أو في الفقه والأحكام سواء أكان ذلك لتحديد الحكم أو القاعدة أو الحقيقة ، أم كان ذلك لإثبات فسح الإسلام المجال للاجتهاد في رأى دون تحديد ، أم كان لتحديد الاتجاه في الموضوع فحسب دون النص على الجزئيات والتفصيلات ، فالنص أو الدليل الثقلي قد يحيل الأمر على العقل أو على أهل الذكر والخبرة وقد يحدد المضمون تحديدا قاطعا .

ومن ذلك إبراز العنصر العقلى في كل ما وكله الإسلام في نصوصه صراحة أو ضمنا إلى العقل وفيما دل على حكمته المعقولة أو علته المقبولة .

فإبراز كل واحد من هذه العناصر في حدود ما قرره أو قباه الأسلام سيشد إلى صياغة الإسلام هذه أصحاب الاتجاهات التي تعنى بها وتضعها في المرتبة الأولى وبذلك يلتقى السلفيون والصوفيون وأصحاب النزعة العقلية في

فهم الإسلام دون أن يخل ذلك بأصل الفكرة الإسلامية مع تلقيح كل اتجاه بما يهمله أو ينقصه وتصحيح ما كان منها بحاجة إلى تصحيح .

(د) احتواء ما يمكن احتواؤه وقبول الإسلام له من الأفكار والحلول التي استغلتها المذاهب الحديثة المخالفة للإسلام منعاً لاستغلالها والتدريج بها .
ف العناية بالإسلام بحل مشكلة الفقر ومعالجتها على أسس من العدالة والتكافل الإنساني أمر معلوم فمن الواجب أن تتضمن الصياغة العناية بهذه المشكلة في إطار ما أولاهها الإسلام نفسه من مكانه وفي إطار أفكاره العقائدية وأحكامه التشريعية عامة .

وفي ذلك سد لطريق من يريد ربط هذه المشكلة بمذهب عقائدي آخر وجر الفئات المعنية بها إليه . وكذلك مشكلة القومية التي اتخذت ذريعة لإقصاء الإسلام باعتباره رابطة اجتماعية وهدفاً ، فالإسلام لم يتطلب إلغاء القوميات من الوجود ولكنه رسم لها هدفاً وطريقاً مشتركاً وربطها جميعها بهذا الهدف فوحد عقيدتها وغايتها وتشريعاتها وأسس عاداتها وقيمها الأخلاقية . وتحقيق بذلك في التاريخ اشتراك قوميات متعددة في تأسيس حضارات إسلامية مشتركة ، ولا يزال الباب مفتوحاً لتعاون الأقاليم على صعيد الإسلام لتحقيق ألوان جديدة من الحضارة مستمدة من الإسلام . والشعار الذي رفعه الإسلام في هذا الباب هو قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » إن كثيرين من أبناء الشعوب الإسلامية من عرب وأتراك وأكراد وإيرانيين وألبانيين وغيرهم أساءوا فهم موقف الإسلام من القوميات من جهة وتطرفوا في شعورهم القومي من جهة أخرى ، إذ أعطوا (القومية) المرتبة الأولى بين قيم الوجود كلها بتأثير بعض الأفكار الغربية العارضة في التاريخ الأوربي ، فكونوا تيارات قومية معارضة للإسلام وأوهموا فئة من شعوبهم بصحة اتجاههم ، واستغلوا ميل الإنسان الفطري إلى عشيرته وقوميته وعملوا على تقوية هذا الميل وتضخمه ، والنضج فيه ، فسارت فئة المسلمين في كل شعب — دون وعي ولا إدراك لمخالفة الإسلام — في ركاب الاتجاه القومي المتكرر للإسلام .

إن من الممكن والمفيد سد الطريق على هؤلاء في صياغة الإسلام الصياغة الحديثة .

(هـ) ان المرور بالحل الإسلامى للمشكلات الناشئة فى المجتمعات الحديثة بوجه عام أمر مفيد وضرورى لأننا بذلك نشعر الناس باشتال الإسلام على حبلوها وبعدهم عن الحلول غير الإسلاميه وخاصة إذا علمنا أن تسلل المذاهب المخالفة كان باستغلال أوضاع نفسية ومراحل اجتماعية معينة .

(و) أما أسلوب العرض فيحسن أن يراعى فيه أن يكون مفهوما ومستساغا لدى أبناء العصر الحديث ولكن مع الحذر من تسرب المفاهيم الغربية عن الإسلام من خلال الأسلوب وخاصة من خلال المصطلحات والتعابير التي اتخذت فى الأصل أوعية لمضامين فكرية للمذاهب الأخرى .

(ز) ومن الراجب مراعاة تقرى الله فى استخراج الأحكام والأفكار من نصوص القرآن والسنة والتبرؤ من ميل الهوى إلى رأى سابق فى النفس ومحاولة الدقة والاستقصاء فى البحث .

(٦) من أين نطلق ؟

المنطلق الأول والأساسى للسير فى صياغة الإسلام إنما يكون من حيث انطلق بنا القرآن الكريم نفسه ، وهو المنطق الثابت الدائم الذى يأخذ بنا إلى الإيمان بالله وعبادته وحده دون سواه والطاعة لأمره ، وترقب حسابه ، وذلك عن طريق التفكير والإيمان بالغيب بتصديق رساله إلى الناس .

وهذا لا يمنع أن تكون هناك منطقات ثانوية أخرى على الطريق وخاصة منطلق العالم الإسلامى المعاصر المكون من اهتماماته الحالية ومنطلق العالم الغربى الحديث باهتماماته النظرية والعملية .

إن العالم الإسلامى المعاصر مهم بقضايا التحرر من الاستعمار والظلم والنشاط وتوطيد الحريات ومهم كذلك بالتقدم المادى والتنمية وبالعدالة الاجتماعية وأمثالها من القضايا الاجتماعية . ولكل من هذه القضايا موقعها فى الإسلام وحلها المناسب .

وللعالم الغربي المعاصر كذلك مواطن اهتمامه ، الإيجابية والسلبية ، أغنى القيم التي يشيد بها والنواقص التي يشعر بها ، ويتطلع إلى تداركها ، فهو يشيد بقيمة العقل وتقدم الفكر وبحقوق الإنسان وحرياته وبالإننتاج والتقدم المادى وبتوسيع دائرة الإنسانية والتعاون الإنسانى ، كما أنه يشكو من القلق ويشعر بتردى القيم الخلقية وتفكك الأسرة وإفلاس العقلانية والتقدم المادى ، فى توليد الاطمئنان النفسى والتحرر الإنسانى ويشعر بإفلاس الكنيسة ورجال الدين المسيحى ، ويشعر فى الوقت نفسه بالحاجة إلى دين يشبع تطامعاته .

إن اهتمامات العالمين الإسلامى والغربى يمكن أن تكون منطلقات ثانوية ومعالم للوقوف عندها وإبرار موقف الإسلام بينها .

المنطلقات القرآنية :

إن المنطلقات القرآنية وإن تعددت تتجه كلها إلى هدف واحد هو توحيد الله أى عبادة الإنسان لله وحده ، وطاعته وخضوعه لحكمه وحده ، فى سلوكه وعلاقاته ، وقد جعل المحرض الأكبر على ذلك النظرة المستقبلية لحياة أخرى هى حياة الحساب والجزاء ، وبناء على هذا يمكن السير فى خطين متوازيين أحدهما عقلى والآخر كاشف عن مضمون النصوص القرآنية المقابلة فى الموضوع نفسه والتي تلتقى كل اللقاء مع الخط الأول .

عرض موجز لمراحل الصياغة

١ - إن النظرة العلمية إلى الكون مقتصرة - كما يقول أصحابها وكما يقررها فلاسفة العصر والمختصون بفلسفة المعرفة ومناهج العلوم - على استخراج الصورة الحقيقية للكون وقوانين حوادثه ، ولا يستطيع العلم أن يجزم بما وراء ذلك ولا أن يجيب على تساؤلات الإنسان من خالق الكون ، وإلى أين ينتهى وبالتالى لم يستطع أن يرقى الإنسان ولا أن يسعده . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ما يستخرج من الحقائق العلمية عن الكون يستخدم لغايات وأهداف لا يحدددها العلم وليس ذلك من وظيفته ، فلا بد إذن من الأخذ بنظرية الأخلاق ، ولا بد من الأخذ بتصور عام للوجود تكون هذه

الحقائق جزءاً منه ولنكنه أوسع منها فمن أين يؤخذ هذا التصور وليس هذا من اختصاص العلم التجريبي ؟

٢ - يتبع هذه الفكرة الوصول إلى عقيدة الإيمان بالله من التسلسل المنطقي الذي ينطلق من الحقائق العلمية من سنن الكون وتطوره إلى الله خالق الكون ومبدعه والخالق المقدر لسنته ونظامه السببي .

٣ - بيان أن ما انتهينا إليه من الصورة العلمية المعقولة عن الكون ومن انتهائها إلى خالق الكون هو ما جاء به القرآن في جملة أي : النظرة الواقعية المشتملة على النظام السببي لحوادث الكون وعلى استعمال الحواس والعقل لكشف حتماتها .

٤ - لم يتحرر الإنسان باعتباره إنساناً قديماً وحديثاً في ظل مختلف الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية فهو عبد للآلة وللإنتاج وللمجتمع - كالحزب والمنظمات السياسية أو الاقتصادية وذلك يتجه لتأليه قيم لا تستحق التأليه .

فالإنتاج ورفاهية العيش هي الغايات العليا والحزب في النظام الاشتراكي هو المشرع الأعلى وإعلاء القومية هو هدف بعض هذه الأنظمة إلى غير ذلك مما سبب الصراع بين البشر وفسد الأثرة وتردى الأخلاق نتائج كثيرة سيئة آخذة في الزايد ولا يسيل إلى التخلص من هذه النتائج إلا بإرجاع كل من هذه القيم إلى مكانها كأجزاء من الحياة والكون وجعل المهيمن الأعلى عليها جميعاً هو خالق الكون والمشرع الحقيقي للكون وللإنسان وهو الله .

إن ما كتب من قبل الغربيين أنفسهم ولا يزال يكتب في نقد الحضارة الغربية مفيد جديد في هذا المجال ويمكن أن يضاف إليه :

٣٦ أن القرآن عني جداً بتحرير الإنسان من العبودية للبشر سواء أكانوا ملوكاً كفرة أو الذين يمثل السلطة السياسية ، أو أغنياء كقارون الذي يمثل السلطة المالية ، أو كانوا أنبياء كعيسى بن مريم ، أو أي قيمة من القيم التي ذكرتها آية (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها

وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد
في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره) « التوبة ٢٤ » .

وقد خصص القرآن سورة خاصة للإشادة بهذا التحرير وجعل الطريق
للتحرر السلبي إيجابيا يجعل الإنسان غير خاضع إلا لخالقه وخالق الكون وهذه
السورة هي سورة القصص التي تنتهى بالحل النهائي المعبر عنه في آخر آية في
السورة .

(ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم
واليه ترجعون) .
أفكار قرآنية أساسية لبناء الصياغة :

- ١ - الله خالق الكون مادة ونظاما أزلي الوجود .
- ٢ - خالق الله الكون في البداية ثم جعل له طريقا أو أطوارا ذات سنة
منتظمة لتكامل وجرده ، وهذا ما تشير إليه عبارات « في ستة أيام » و « في يومين »
و « أربعة أيام » « تم قضى أجلا وأجل مسمى عنده » و « إلى السماء وهي دخان . »
- ٣ - جعل الله الخالق لوجود الكون وحوادثه سننا (قوانين) يسير
بموجبها .
- ٤ - العقل مستعينا بالحواس أداة لكشف حقائق الكون وسننه وإشارات
القرآن في ذلك صريحة وواضحة والسنة تؤيد ذلك وتبينه .

علم أصول الفقه (٤)

تظوره وأهم ما كتب فيه

د . طه جابر فياض العلوانى

المبحث السابع

علم الأصول بعد الشافعى

إن المتتبع لما كتبه العلماء بعد رسالة الإمام الشافعى - رضى الله عنه - يجد بوضوح ارتضاء جمهور العلماء للمبادئ والأسس التى قررها ، وسيطرة هذه المبادئ والأسس على المناهج الأصولية لفترة طويلة حتى إن ما كتب بعدها إلى أوائل القرن الرابع لم يكد يخرج عنها ، فهو - كما سيأتى - بين عائد إليها بالتأييد ، أو عليها بالاعتراض ، ولقد ذكرت كتب التراجم : أن كثيراً من العلماء من مختلف المذاهب كتبوا فى مواضيع مفردة من علم الأصول كـ « القياس » و « العموم والخصوص » و « خبر الواحد » .

فقد ذكر ابن النديم فى الفهرست : أن للإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - المتوفى سنة ٢٤١ هـ كتاب « الناسخ والمنسوخ » ، و « كتاب العال » (١) .

كما ذكر أن لداود الظاهرى المتوفى سنة ٢٧٠ هـ كتاب « الإجماع » وكتاب « أبطال التقليد » وكتاب « أبطال القياس » ، وكتاب « خبر الواحد » ، وكتاب « الخبر الموجب للعلم » وكتاب « الخصوص والعموم » ، وكتاب

(١) راجع : ص ٣٢ . من كتاب الفهرست لابن النديم .

« المفسر والمجمل » وكتاب « الكافي في مقالة المطلبى » - يعنى الشافعى -
وكتاب « مسثلين خالف فيهما الشافعى » (٢) .

وكذلك ذكر أن لأبى سهل النوبختى من علماء الشيعة الإمامية فى القرن
الثالث كتاب « نقض رسالة الشافعى » ، وكتاب « أبطال القياس » ، وكتب
فى الرد على ابن الراوندى فى بعض آرائه الأصولية (٣) .

ومن الشيعة الزيدية كتب ، أبو على محمد بن أحمد المعروف بابن الجنيد
كتاب « الفسخ على من أجاز النسخ لما تم شرعه وجل نفعه » وكتاب « الأفهام
لأصول الأحكام » (٤) .

وكذلك كتب علماء الحنفية فى هذه الفترة بعض الكتب : فكتب عيسى
ابن أبان بن صدقة المتوفى سنة ٢٢٠ هـ : فى « خبر الواحد » ، وكتاب « إثبات
القياس » وكتاب « اجتهاد الرأى » (٥) .

وكتب أبو عبد الله محمد المعروف بابن سماعه والمتوفى سنة ٢٣٣ هـ ،
كتبا لم تذكر أسماؤها وإنما ذكروا له كتبا مصنفة فى أصول الفقه (٦) .

وصنف منهم فى الرد على الشافعى فيما خالفهم فيه على بن موسى القمى
حيث نسب ابن النديم له كتاب : « ما خالف فيه الشافعى العراقيين فى أحكام
القرآن » وكتاب : « إثبات القياس » ، وكتاب « الاجتهاد » وكتاب « خبر
للمواحد » (٧) .

أما الشافعية فيبدو أن الكثيرين من علمائهم قد عكفوا فى هذه الفترة على
دراسة ما كتبه الإمام الشافعى ، وبسط ما قرره ، والرد على اعتراضات
المخالفين ، وظهرت لعلمائهم فى سنين متأخرة من هذه الفترة بعض كتب

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٥١ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٧٧ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٨٤ .

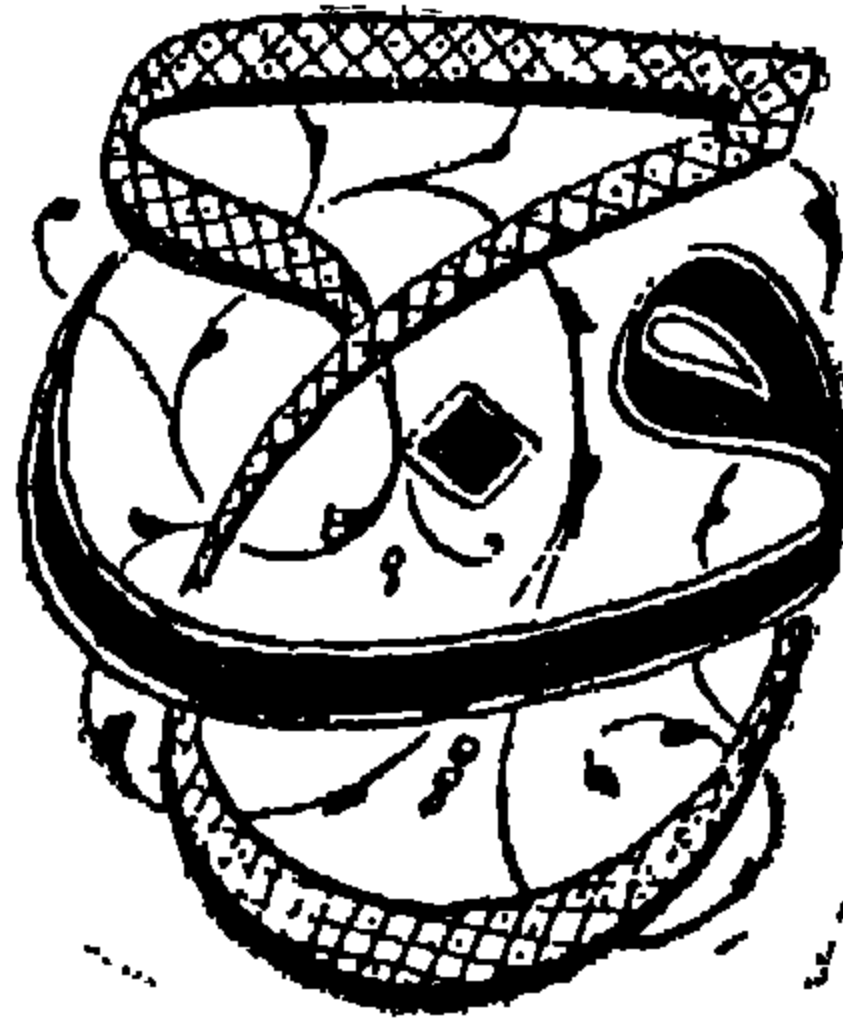
(٦) نفس المصدر .

(٧) نفس المصدر ، وذكر صاحب كشف الظنون كتاب « الرد على الشافعى » فيما خالف
فيه القرآن ونسبه لحسن بن أحمد المقرئ . فراجع : ١- ٨٣٩ .

مثل : كتب أبي العباس أحمد بن عمر بن سريح المتوفى سنة ٣٠٥ هـ . فقد ألف في الرد على عيسى ابن أبان وناظر محمد بن داود الظاهري (٨) ومثل إبراهيم بن أحمد المروزي صاحب المزني الذي ألف كتابي « العموم والخصوص » و « الفصول في معرفة الأصول » (٩) .

وهذه الكتب التي ذكرناها لا وجود لها - في ما نعلم - في الوقت الحاضر ، ولا نستبعد أن تكون قد أدرجت في غيرها وضاعت أسماؤها الأولى ، ويبدو من عناوينها أنها رسائل صغيرة ، في جزئيات محددة من علم الأصول ، وأنها - كما أشرنا - لا تعدو أن تكون رسائل مبنية على ما كتب الإمام الشافعي سواء أ جاءت مؤيدة له أم مخالفة .

أما الكتب الشاملة لمختلف المواضيع الأصولية فلم تسجل كتب السير والتراجم شيئا منها - فيما أطلعنا عليه - لعلماء هذه الفترة .



(٨) الفهرست ص ٢٩٩ .

(٩) نفس المصدر .

المبحث الثامن

علم الأصول في القرن الرابع الهجري

يعتبر الربع الأول منه أيضا امتداداً للفترة السابقة من حيث خلوها من كتاب جامع لأهم مواضيع أصول الفقه غير ما كتب الشافعي ، ومن حيث عكوف العلماء على ما كتب الإمام فيه ، وفي هذه الفترة ظهرت أهم شروح « الرسالة » ، كشرح : محمد بن عبد الله أبي بكر الصيرفي المتوفى سنة ٣٣٠ هـ . قال الشيرازي عنه : إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي (١) .

وشرح أبي الوليد النيسابوري وهو حسان بن محمد بن أحمد بن هارون القرشي الأموي المتوفى سنة ٣٤٩ هـ (٢) :

وشرح القفال الشافعي الكبير محمد بن علي بن إسماعيل المتوفى سنة ٣٦٥ هـ أو (٣٣٦) هـ كما في طبقات الشيرازي . ونقله عنه ابن السبكي أيضا ولكنه رجح ما أرخه الحاكم إرفاته وهو الأول . ووافقه على ذلك ابن هداية أيضا ، ولعل ما في طبقات الشيرازي مصحف عن (٣٦٣) إذ لا يعقل أن يكون كل هذا الفرق في تحديد سنة الوفاة (٣) .

(١) راجع : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩١ ، ولم يذكر له كتابا بيمينه وإنما قال : وله مصنفات في أصول الفقه وغيرها . والفهرست ص ٣٠٠ وذكر له كتابا آخر في الرد على ابن طالب الكاتب في نقضه للرسالة ، وطبقات ابن السبكي ٢-١٦٩ ، ١٧٠ ، ومفتاح السعادة ٢-٣١٧ ، وكشف الظنون ١-٨٧٣ . ومقدمة الرسالة لأحمد شاکر ص ٥١٥ .

(٢) ترجم له ابن السبكي في ٢-١٩١ ، ولم يشر لشرحه على الرسالة ، وترجم له ابن هداية ووصف شرحه بأنه حسن ، ولكنه قليل الوجود . أنظر ص ٢٢ ، وكشف الظنون ١-٨٧٣ .

(٣) ترجم له ابن السبكي في الطبقات ٢-١٧٦ وذكر شرحه للرسالة ، وترجم له الشيرازي في طبقات الفقهاء ص ٩١ وذكر شرحه على الرسالة كما ورد ذكر شرحه في كشف الظنون ١-٨٧٣ .

١ / وَتَرْجُحُ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشَّيْبَانِيُّ الْخَوْزَكِيُّ النِّسَابِيُّ - الْإِمَامُ
الْحَافِظُ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٣٨٨ هـ (١) .

وشرح والد إمام الحرمين - أبي محمد الجويني : عبد الله بن يوسف
المتوفى سنة ٤٣٨ هـ (٢) .

وهناك خمسة آخرون أيضا قد شرحوا « الرسالة » هم : أبو زيد الخزولي ،
ويوسف بن عمر ، وجمال الدين أفقيسي ، وابن الفاكهاني ، وأبو قاسم
عيسى بن ناجي ، ولم نستطع أن نترجم هؤلاء الشراح الخمسة (٣) .

وهذه الشروح لا ندرى ما إذا كانت كلها قد فقدت أو بعضها ، فإن
ما حفظته كتب الأصول منها لا يعدو أن يكون نقولا مختصرة من شرح
الصيرفي ، وبعض نقول أخرى وردت استطراداً من شروح غيره .

وعدا شروح الرسالة حفظت لنا كتب التاريخ أسماء بعض الكتب التي
تشير أسماؤها إلى أنها كتب جامعة لمواضيع الأصول (٤) ، إضافة إلى كتب

(١) راجع : طبقات ابن السبكي ٢-١٦٩ ، وكشف الظنون ١-٨٧٣ ، ومقدمة
أحمد شاكر للرسالة ص ١٥ .

(٢) ترجم له ابن السبكي في طبقاته ٣-٢٠٨ - ٢٠٩ وذكر شرحه على الرسالة كما
نقل شيئا عن شرحه في ٢-١٧٧ . خلافا لما صرح به المرحوم أحمد شاكر من أنه لم يذكر الشرح ،
أنظر مقدمته ص ١٥ . كما ترجم له وذكر شرحه طاش كهرى زاده في مفتاح السعادة ٢-٣٢٥ ،
ونقل الشيخ أحمد شاكر أن الزركشي ذكره وصاحب كشف الظنون ولم أقف على ذكره في الكشف

(٣) راجع : كشف الظنون ٨٧٣ ، ومناهج البحث للنشار ٦٣ .

(٤) مثل كتاب أبي حامد البصري الشافعي المتوفى سنة ٣٦٢ كما في طبقات ابن السبكي
٢-٨٢ - ٨٣ ، وقد نسب إليه ابن النديم في الفهرست كتاب الأشراف على أصول الفقه ص
٣٠١ ، ولم يذكره ابن السبكي لكنه قال : وكتابه المرسوم « بالجامع » أمدح له من كل لسان
لإحاطته بالأصول والفروع . . الخ وكتاب أبي الفرج المالكي عمر بن محمد المتوفى سنة ٣٣١
« والبيع » في أصول الفقه - ذكره ابن النديم ص ٢٨٣ .

وكتاب الأبهوي المالكي أبي بكر محمد بن عبد الله المتوفى سنة ٣٧٥ هـ قال ابن النديم وهو
يذكر كتبه : وكتاب في أصول الفقه لطيف .

كثيرة في مواضيع مفردة منه : كالقياس ، والاجماع ، وغيرها (١) بأقلام الشافعية وغيرهم .

وهذا الذى كتب فى هذه الفترة من خلال ما ذكرته كتب السير والتراجم لا يمكن الاعتماد عليه لتسجيل تطور لعلم الأصول يذكر ، بعد ما كتبه الإمام الشافعى فما أشرنا إليه مما كتب — سواء أكان جامعا أم فى مواضيع مفردة — قائم على ما كتب الإمام كما هو ظاهر ، إذ هولا يعدو فى الغالب أن يكون شرحا لما جاء به الإمام وتثبيتا له من أتباعه أو ردا ونقضا عليه من المخالفين ، أو ردا على ما أورد عليه ، ولذلك فإن رسالة الشافعى والمباحث الأخرى التى كتبها بقيت هى محور الدراسات الأصولية فى هذه الفترة دون كبير تطور ، كما بقى أسلوبه والمبادئ التى قررها لهذا العلم هى السائدة .

وكتابتى « مأخذ الشرائع » و « الجدل » لأبى منصور محمد بن محمد المازرى الحنفى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ ، الذين امتدحهما علاء الدين الحنفى كما نقله عنه صاحب كشف الظنون فى ١-١١٠ - ١١١ ، وأشار إلى أنهما هجرا لتوحش الألفاظ المعانى أو لقصور الهمم والتوانى . ويعتبر منها أيضا أصول أبى الحسن الكرخى الحنفى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ ، وكذلك أصول الجصاص أبى بكر الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ ، وإن كنا نعتقد أن هذين الكتابين لا يمكن إعتبارهما من كتب أصول الفقه بالمعنى المعروف له ، إلا بنوع من التساهل وإن كان الأحناف قد استفادوا منهما كثيرا فيما بعد فى كتابة الأصول ، وهما أقرب إلى كتب « قواعد الفقه الكلية » منها إلى الكتب الأصولية .

(١) أمثال ما كتبه يحيى بن محمد الساجى ، ومحمد بن أسحق القاشانى وغيرهما من الشافعية ، وهبى بن أبان ، وابن جماعة من الحنفية وإبراهيم بن حماد وغيره من المالكية .

المبحث التاسع

علم الأصول في القرن الخامس

ذهب معظم الكاتبين في تاريخ علم الأصول إلى أن التطور الحقيقي لعلم أصول الفقه — بعد الشافعي — حدث على يدي القاضيين : أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ وعبد الجبار الهمداني المعتزلي المتوفى سنة (٤١٥ هـ) .

قال الزركشي في البحر المحيط (حتى جاء القاضيان قاضي السنة أبو بكر الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وفصلا الاجمال ، ورفعوا الأشكال . واقتنى بآثارهم ، وساروا على لاجب نارههم) (١) .

ومن هنا لقب القاضي الباقلاني بـ « شيخ الأصوليين » . (٢)
وقد ألف القاضي كتابه « التقريب والارشاد » ويبدو أن كتابه هذا فقد في عصور متأخرة ، ذلك لأن ابن السبكي نقل ما يشير إلى أنه اطلع عليه — حيث قال : وقد كنت أغتبط بكلام رأيته للقاضي أبي بكر في التقريب والارشاد .. (٣)

وقد اختصر كتاب القاضي المذكور أمام الحرمين أبو المعالي المتوفى سنة ٤٧٨ هـ بكتاب سماه (التلخيص) أو (الملخص) ، وأخذ الأصوليون ينقلون آراء القاضي الأصولية عن « تلخيص » لإمام الحرمين .

كما ألف على نهج القاضي كتابه « البرهان » الذي اعتبر من أهم كتب الأصول للشافعية والمتكلمين في هذه الفترة : فقد اشتمل على مباحث الأصول عامة في أسلوب بليغ وعبارة عالية لا يفهمها إلا من له قدم في اللغة العربية (٤) .

(١) راجع : أصول الباقسين ٦١٨ ، والقاضي عبد الجبار الهمداني ص ٨٣ للمرحوم عبد الكريم عثمان .

(٢) تكرر تلقب القاضي بهذا اللقب في مواضع كثيرة من نفائس الأصول . أنظر : مثلاً ١٩-١ .

(٣) راجع : الطبقات ٢-١٧٧ .

(٤) راجع : مذكرة الشيخ مصطفى وزملائه ص ١٠ .

وكان حراً في منهجه يسير مع الدليل حيث كان ، حتى أنه خالف إماميه :
— الأشعري — والشافعي — في مسائل كلامية وأصولية وفقهية ولعل هذا هو
السبب الذي جعل علماء الشافعية ينصرفون عن شرحه وإن كانت كتبهم تكثر
النقل عنه . بينما شرحه عالمان من المالكية هما الإمام أبو عبد الله المازري ،
ولم يتم شرحه ، وأبو الحسن الانباري ثم جمع بين الشرحين أبو يحيى ، وكل
هؤلاء قد تحاملوا على إمام الحرمين لما رأوا من جرأته في الرد على الإمام
الأشعري في ما خالفه فيه وعلى الإمام مالك في مسألة « المصالح المرسلة » .
وللهان . نسخ خطية قليلة (١) .

ولما كان أبو المعالي واحداً من مشايخ — حجة الإسلام — الغزالي المتوفى
سنة ٥٠٥ هـ فقد أثر منهجه فيه ، ولما كتب « المستصفى » بعد خروجه من خلوته
كتب له مقدمة أتى فيها على معظم مباحث علم المنطق ، وأفاض فيها خصوصاً
ما يتعلق بالحد وشروطه ، والدلائل وأقسامه (٢) . ثم تناول الأقطاب الأربعة
التي حصر فيها مباحث الكتاب ، ولم يترك شيئاً من مباحث علم الأصول التي
عنى بها المتأخرون . إلا القليل كما فعل شيخه أبو المعالي في البرهان ،
ومن قبله الباقلاني في التقریب والارشاد وإذا كان لشيخه أبي المعالي آراء خاصة
خالف فيها الأشعري ، والشافعي ، فإن له هو الآخر آراء خاصة في بعض
المسائل لم يرتضها المتأخرون وتناولوها بالنقد والتمحيص (٣) ، ثم تتابع
الأصوليون بعد الغزالي سائرین في الطريق الذي سار فيه منتهجين منهجه في
كتابة المقدمات الأصولية ، وقد كانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق الأرسطي
المقدمات المنطقية ، ومباحث الألفاظ (٤) .

(١) راجع : مذكرة في مبادئ أصول الفقه للأستاذة مصطفى عبد الخالق وزميليه ص ١٠ .
وقد قام بتحقيق كتاب البرهان في الآونة الأخيرة أحد طلاب الدراسات العليا في الأزهر ونال على
ذلك درجة الدكتوراه .

(٢) راجع : مقدمة المستصفى ١-١٠ - ٥٥ .

(٣) راجع : المذكرة السابقة ص ١١ .

(٤) راجع : أصول الفقه للباحثين ٦٢١ .

ولقد سار المعتزلة جنبا إلى جنب مع الأصوليين المتكلمين من الشافعية في كتابة الأصول . ففي الوقت الذي كتب فيه الباقلاني (التقريب والارشاد) كتب معاصره القاضي عبد الجبار المعتزلي كتابيه « العهد » ، و « العمدة » كما خصص للأصول في كتابه « المغنى » الجزء السابع عشر .

وكما لخص إمام الحرمين ما كتبه الباقلاني ، وكتب إضافة إليه « البرهان » و « الورقات » فقد شرح أبو الحسين البصري المعتزلي المتوفى سنة ٤٣٥ هـ كتاب « العهد » ثم شعر بطول شرحه هذا فلهخصه في كتابه « المعتمد » وكتب إضافة إليه تصانيف أخرى (١) .

وقد سارت كتب الفريقين — الشافعية والمعتزلة — على نمط واحد من التأليف وطريقة واحدة في التبويب والتنظيم غلب عليها اسم طريقة المتكلمين وقد أصبحت هذه الطريقة طريقة من عدا الحنفية من الأصوليين (٢) .

وقد يظن البعض أن جر المباحث الكلامية إلى علم الأصول يرجع إلى القاضيين الباقلاني وعبد الجبار . (٣) ولعل هذا الظن عائد إلى أن إنتاج من سبقهما لم يكتب له البقاء ، ومع التسليم بأن أثر القاضيين في أصول الفقه — مباحث وأسابغ تدوين — ظاهر ، فإننا نعتقد أن جر المباحث الكلامية إلى علم الأصول سابق لهما بكثير ، والاستفادة من الأفيصة المنطقية في الاستدلال ، والجدل ، وكذلك مباحث الحدود وما شابهها من الأمور الشائعة والمتداولة بين العوام قبل القاضيين بكثير : فقد نقل ابن السبكي عن القاضي الباقلاني في « التقريب » والاستاذ أبي اسحاق في « التعليقة » قولهما : « اعلم أن هذه الطائفة — من أصحابنا — ابن سريج وغيره ، كانوا قد برعوا في الفقه وغيره ،

(١) وقد طبع « المعتمد » في دمشق مع كتابي « زيادات المعتمد » و « القياس الشرعي » سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ . من قبل المعهد الفرنسي فيها .

(٢) وفي هذه الفترة ظهر من مؤلفات الشيعة الإمامية كتاب « الذريعة إلى أصول الشريعة » للشيخ المرتضى المتوفى سنة (٤٣٦) ، ثم كتاب « العدة » ، في الأصول للمحمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة (٤٦٠) . راجع : أصول الفقه للباحثين ٦١٩ .

(٣) راجع : أصول الفقه للباحثين ٦١٨ .

ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام ، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة ،
فاستحسنوا عباراتهم وقولهم : يجب شكر المنعم عقلا ، فذهبوا إلى ذلك غير
عالين بما تؤدي إليه هذه المقالة « (١) :

والمعروف أن ابن مريج توفي سنة (٣٠٥ هـ) ، بل إن هناك من ظن بأن
الإمام الشافعي - رضي الله عنه - قد تأثر في كتابة الرسالة بعوامل غير
إسلامية كالمنطق الارسططائسي :

ويرى الدكتور على سامي النشار أن مما ساعد على هذا الظن ، انشار
المنطق في العالم الإسلامي قبل عصر الشافعي بكثير ، ومعرفة الإمام الشافعي
لغة اليونانية . واعتباره القياس الأصولي وهو : التثليل عند أرسطو ظنيا (٢) .
وقد ناقش النشار هذا ودفعه بأنها : أدلة غير واضحة في الدلالة على تأثر
الرسالة بمنطق أرسطو وذلك - على حد قوله - : لكون المنهج الأصولي قد
تكون إلى حد كبير (٣) ، ولكون الشافعي نفسه كان له موقف إيجابي من منطق
أرسطو يمثل في هجومه الشديد عليه إلى درجة وصلت به حد التحريم (٤) .

تأثر الأصول بالمباحث الكلامية :

هذا ويعتذر أهل السنة عن اقحام بعض المباحث الكلامية في علم الأصول
بأن المعتزلة كانوا هم البادئين بذلك فإنهم أضافوا إلى علم الأصول قواعد بنوها
على قواعدهم الكلامية فكان لابد من تناول هذه المباحث فيه لعلاقتها بهذه
القواعد :

ولكن في النفس ميلا إلى القول بأن هذا التوافق بين الشافعية والمعتزلة
في كتابة الأصول راجع إلى انتقال بعض علماء الاعتزال إلى مذهب الشافعي
بعد انتشاره مثل : أبي بكر القفال الشافعي الكبير - قال ابن عساكر :
وباغى أنه كان مائلا عن الاعتدال . قائلا بمذهب الاعتزال (٥) .

(١) راجع : طبقات ابن السبكي ١ - ١٧٧ .

(٢) راجع : مناهج البحث للنشار ٥٩ - ٦٢ .

(٣) أي : قبل أن يكتب الإمام الرسالة .

(٤) المصدر السابق .

(٥) راجع : تبیین کذب المفتری ١٨٢ - ١٨٣ .

ويقول ابن السبكي بعد أن نقل قول ابن عساكر المذكور : قلت :
وهذه فائدة جليلة انفرجت بها كربة عظيمة ، وحسيكة في الصدر جسيمة وذلك
أن مذاهب تحكى عن هذا الإمام في الأصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة .
وطالما وقع البحث في ذلك حتى توهم أنه معتزلي^(١) فاذا علم أن أهل العلم
اتفقوا على أن القفال أعلم الشافعية في الأصول فيما وراء النهر^(٢) ، وأن مذهب
الشافعي عنه انتشر فيما وراء النهر^(٣) .

يمكن حينئذ تقدير الأثر الذي يتركه مثله في هذا التوافق لاسيما وأنه
شرح الرسالة ، وكتب غير شرحه هذا مصنفات أخرى في الأصول .

هذا وقد اعتبرت الكتب الأربعة - « البرهان » لإمام الحرمين ،
و « المستصقي » للغزالي - من الشافعية - و « العهد » للقاضي عبد الجبار ،
وشرح « المعتمد » لأبي الحسين البصري - من المعتزلة - قواعد هذا العلم
وأركانها^(٤) .

دور الحنفية :

أما عن دور الحنفية في تطوير علم الأصول فيقول علاء الدين في « ميزان
الأصول » : اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين فكان من الضرورة
أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب ، وأكثر التصنيف في
أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ، ولأهل الحديث
المخالفين لنا في الفروع ولا اعتماد على تصنيفهم .

وتصانيف أصحابنا قسمان : قسم وقع في غاية الأحكام والاتفاق لصدوره
ممن جمع الأصول والفروع مثل (مأخذ الشرع) وكتاب (الجدل) للماتريدي

(١) راجع : الطبقات ٢-١٧٧ . ط الحسنية .

(٢) المصدر السابق .

(٣) راجع : طبقات ابن هداية ٢٨ .

(٤) راجع : مقدمة ابن خلدون ٣-١١٦٥ .

ونحوهما وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني ، وتضمن الترتيب لصدوره
من تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع غير أنهم لما لم يمهروا
في دقائق الأصول ، وقضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأى المخالفين في بعض
الفصول . ثم هجر القسم الأول إما لترحش الآلة اظ والمعاني ، وإما لقصور
الهمم والثواني (١).

وبقطع النظر عما في هذا القول من مجال للمناقشة فإنه قريب جداً من
الواقع في بيان دور الحنفية في تطوير الأصول وكتابته .

فإن كتبهم بعد الماتريدي لا يكاد يعرف من بينها كتاب أصولي بالمعنى
المعروف قبل كتاب أبي زيد عبد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ
المرسوم بـ «تقويم الأدلة» فإن أقدم من كتب في هذا العلم منهم بعد الماتريدي
معاصره أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٣٣ كتب فيه رسالة سميت
«أصول الكرخي» وهي صفحات قليلة طبعت ملحقمة بتأسيس النظر للدبوسي
تشغل الصفحات من ٨٢ وما بعدها ويمكن أن تعتبر من باب قواعد الفقه
الكلية فهي إليه أقرب منها إلى أصول الفقه .

ثم جاء أبو بكر الرازي بالخصائص فكتب (أصوله) أيضاً كمقدمة لكتابه
«أحكام القرآن» .

وكتب أبو زيد الدبوسي «تأسيس النظر» مستفيداً من بعض قواعد
سابقه الكرخي والخصائص . وموسعا ومفصلاً فيها ، كما تطرق بإشارات
موجزة إلى ما اتفق فيه الحنفية مع غيرهم في الأصول وما اختلفوا فيه .
وتبعه بعد ذلك فخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة (٤٨٢) هـ فألف
كتابه «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» ويعتبر الكنز أول تأليف أصولي
للأحناف بمفهوم الأصول ، فقد تناول فيه المباحث الأصولية التي يتناولها
الأصوليون من المتكلمين ، ولكن على طريقة الأحناف الخاصة التي سنأتي
على إيضاح خواصها ، وقد اهتم به الأحناف كثيراً وكتبوا عليه أكثر من

(١) راجع : كشف الظنون ١ - ١١٠ - ١١١ .

شرح : وأهم شروحه وأحسنها شرح (كشف الأسرار) للإمام علاء الدين
عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٣٠ هـ وهو مطبوع بالاستانة.
وذكر صاحب كشف الظنون أن أبا المكارم أحمد بن حسن الجاربردي
الشافعي المتوفى سنة ٧٤٦ قد شرحه أيضا (١).

كما كتب شمس الأئمة السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣ هـ أصوله المطبوع في
جزءين في مصر. كان له مثل بيان كتاب البزدوى ولكنه أوسع عبارة وأكثر
تفصيلا (٢)، وهو عالة على تقويم الأدلة حتى يعتبر وكأنه نسخة منه يظهر
ذلك لمن يطالع الكتابين.

وقد انصرف علماء الأحناف إلى العكوف على كتابي البزدوى والسرخسي
لفترة طويلة وبخاصة الأول لأن أصول السرخسي كما قال في مقدمته لها :
إن ما كتبه كان الغرض منه بيان الأصول التي استند إليها في شرح كتب الإمام
محمد بن الحسن (٣).

وعلى هذا : فيمكن القول بأن التطور الحقيقي لأصول الفقه على طريقة
الحنفية كان على يد البزدوى. ولسنا بحاجة إلى التدليل على تأثير البزدوى ،
ومعاصره السرخسي بالمتكلمين ، لأن ما نقلناه من علاء الدين الحنفي يكفي
مؤنة هذا فهو قد قال : عن مثل السرخسي والبزدوى بأن كتبهم في نهاية
التحقيق في المعاني ، وحسن الترتيب ، ... إلا أنهم أفضى رأيهم إلى رأى
المخالفين في بعض الفصول (٤).

ومما تقدم يظهر أن أصول الفقه بوصفه علما مخصوصا قد تكامل نموه
واتضح مباحثه ، وانحصرت مسائله في أواخر القرن الرابع ، وعلى امتداد
القرن الخامس ، وفي هذا القرن دون علماء كل مذهب أصول مذهبهم ،

(١) راجع كشف الظنون ١ - ١١٢

(٢) والكتاب طبع في دار الكتاب العربي بتحقيق أبي الوفا الأفعاني سنة ١٣٧٢ هـ.

(٣) راجع : ١ - ١٠.

(٤) ومثل رأى علاء الدين الحنفي رأى الدهلوى في كتابه « الانصاف في بيان أسباب

الاختلاف ». راجع : أصول أبي زهرة ٣١.

وتركوها لمن بعدهم ليشرح أو يختصر ويلخص أو يخرج على هذه الأصول .
كما يتضح أن كل من كتب في الأصول من مختلف المذاهب كان بين
ملتزم لطريقة الشافعي سائر على نهجها ، وبين متأثر بنهج الشافعي تأثراً لا يكابر
فيه إلا أنه اختط لتقرير أصوله سبيلاً آخر .

ومن الفريق الأول المالكية والحنابلة ، فالمالكية قبلوا أصول الشافعي ،
وارتضوا منهاجهم ، وزادوا عليه ما خالفهم فيه : من إجماع أهل المدينة ،
والمصالح المرسلة والاستحسان ، وكذلك الحنابلة ساروا على نهجه ، وأضافوا
ما خالفهم فيه وذكروا أصولهم له .

وأما الحنفية فقد تأثروا بنهجه أيضاً وأخذوا مما أخذ وزادوا ما خالفهم
فيه مثل العرف والاستحسان (١) وإن كانوا قد ساروا في تقرير الأصول
وكتابتها على غير الأسلوب الاستدلالي الذي سلكه الشافعية ومتابعوهم ،
وسنأتى على خصائص كل من الأسلوبين تفصيلاً .



(١) راجع أصول أبي زهرة ١٧ .

المبحث العاشر

علم الأصول فى القرن السادس

بعد أن ألف الغزالى « المستصفى » وكتب أبو الحسين « المعتمد » على طريقة المتكلمين وحرر البزدوى^(١) والسرخسى أصولهما على طريقة الأحناف . وقف علم الأصول عند حدود ما تكون منه من مباحث الشطر الأول وما جاء من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح ووضع له فى قوالب مختلفة (١) . وأبرز من قاد هذه الحركة فحلان من فحول المتكلمين — هما : الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى صاحب كتاب « المحصول فى علم الأصول » (٢) . والذى قام بشرحه واختصاره والتعليق عليه عدد كبير من العلماء .

وسيف الدين الآمدى فقد لخص الكتب التى لخصها الفخر فى كتاب سماه (الإحكام فى أصول الأحكام) . وقد حظى الأحكام أيضا بالشرح والاختصار فقد اختصره الآمدى نفسه فى « منتهى السؤل » كما اختصره ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة (٦٤٦ هـ) . بكتابه « منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجلد » ثم اختصر ابن الحاجب مختصر ، هذا بكتاب آخر سماه (مختصر المنتهى) . وخير شروح المنتهى شرح عضد الدين الايجى المتوفى سنة (٧٥٦ هـ) وكتب عليه السيد والسعد كتابة مفيدة .

(١) راجع : مقدمة دراز لموافقات الشاطبى ١ - ٦ .

(٢) الذى قمنا بتحقيقه تحقيقاً علمياً متقناً عن ثمانية نسخ . ولا يزال مخطوطاً ينتظر الطبع .

المبحث الحادى عشر

علم الأصول فى القرن السابع وما بعده

فى هذا القرن اتجه العلماء إلى الكتابة بأسلوب الجمع بين الطريقتين — طريقة المتكلمين ، وطريقة الحنفية — حيث ساروا على أسلوب : تحقيق القواعد الأصولية بالأدلة النقلية والعقلية — على طريقة المتكلمين — وتطبيق ذلك على الفروع الفقهية — على طريقة الأحناف — .

وأشهر الكتب التى افتتحت بها هذه الطريقة : كتاب الساعاتى مظفر الدين أحمد بن على المتوفى سنة ٦٩٤ (بديع النظام الجامع بين كتابى البزدوى والأحكام وهو مطبوع (١) .

وتلاه صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ، فألف كتابه المسمى (التنقيح) ثم شرحه بـ (التوضيح) وقد لخص فيه أصول البزدوى ومحصل الفخر الرازى ، ومختصر ابن الحاجب ، وقد وضعت عليه حواش كثيرة أشهرها كتاب (التلويح) لسعد الدين التفتازانى . وهو مطبوع أيضا .

كما كتب تاج الدين عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ كتابة : « جمع الجوامع » ذكر فى مقدمته أنه جمعه من زهاء مائة مصنف ، وهو الذى اهتم العلماء المتأخرون بشرحه وباختصاره ، ومن شرحه برهان الدين الزركشى وقد طبع الجزء الأول من شرحه فى القاهرة بحاشية للشيخ بنخيت — رحمه الله — وأجل شروحه وأهمها « شرح الجلال المحلى » الذى طبع منفردا ومع حواش عدة مشهورة .

(١) ومن كتب الحنفية المشهورة التى كتبت فى هذه الفترة « منار الأنوار » لأبى البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفى ، والمتوفى ٧٢٠ هـ وهو كتاب صغير الحجم ولكن علماء الحنفية توافروا على شرحه ووضع الحواشى والتعليقات عليه حتى صار من الكتب المهمة فى أصول الحنفية .

كما كتب أبو اسحق الشاطبي ، إبراهيم بن موسى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ كتابه (الموافقات) تناول بالبحث فيه مقاصد الشارع باسهاب إضافة إلى مباحث أصولية أخرى ، وكتابه هذا وإن كان قد لاقى الكثير من الإهمال حتى لا يكاد يعد في كتب الأصول ، إلا أنه يعتبر بحق معرضا حسنا لما تضمنه التشريع الإسلامى من حكم ومصالح ، إدراكها يعتبر على جانب من الأهمية كبير .

ثم ألف محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ ، كتابا سماه (التحرير) وشرحه تلميذه محمد بن محمد أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ بشرح سماه (التقرير والتحجير) وهما مطبوعان ، وهناك شرح آخر له مطبوع اسمه (التيسير) لمحمد أمين المعروف بأمر بادشاه .

وفي القرن الثانى عشر كتب محب الله بن عبد الشكور البهارى الحنفى المتوفى سنة (١١١٩ هـ) كتابه (مسلم الثبوت) وهو من أدق وأجل وأجمع ما كتب متأخرو الحنفية ، وقد طبع منفردا كما طبع مع شرح له فى الهند ، وطبع مع شرحه : فواتح الرحموت مع مستصفي الغزالي فى مصر طبعات عدة .

وهذه الكتب فى جملتها كانت تسعى إلى إقرار مذاهب أصحابها وإبطال آراء مخالفهم . ولولا هذا لكانت أهم رصيد ثقافى تشريعى مقارن .

وفى القرن الثالث عشر الهجرى ظهر كتاب قيم فى علم الأصول هو كتاب « ارشاد النجول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » لكتابه القاضى محمد بن على ابن عبد الله الشركانى المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ . كان يمكن أن يكون أساسا لنوع من الدراسات النقدية فى علم الأصول ، فقد قصد مؤلفه استعراض مختلف الآراء فى المسائل الأصولية ، مع استدلال أصحابها ، وعهد إلى ترجيح ما رآه راجعا من غير تقييد بمذهب من المذاهب ، ولم يتناول من المقدمات الأصولية التى اعتاد سابقوه تناولها فى أوائل صفحات كتبهم إلا ما رآه ضروريا ، وكل ذلك بأسلوب حسن واضح ، وقد طبع عدة طبعات إلا أنه لم يحظ بالاهتمام الذى يجعله فى مصاف كتب الأصول المقررة فى معاهد العلم .

وقد لخصه محمد صديق خان بهادر المتوفى سنة ١٣٥٧ في كتابه « أصول
المأمول من علم الأصول » مع حذف ما لم يرتضه والحق بعض ما لم يكن فيه
من مسائل الحروف (١).

وبعد أن عرفنا بأهم الكتب الأصولية التي كتبت على الطريقتين — طريقة
المتكلمين وطريقة الحنفية ، لابد من تلخيص أهم مزايا وخواص كل واحدة
من الطريقتين .



(١) راجع : أصول الفقه للباحثين ٦٢٢ .

المبحث الثانى عشر

طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية

طريقة المتكلمين :

سميت بذلك لأنها قائمة على ما يسير عليه المتكلمون من الاستدلال العقلى ولأن أكثر الكاتبين على هذه الطريقة كانوا من علماء الكلام سواء أكانوا من الشافعية أم من المعتزلة ، وتسمى بطريقة الشافعية أيضا لأن الشافعية هم الذين سبقوا للكتابة على هذه الطريقة ، ولأن مؤسس علم أصول الفقه حجة هو الإمام الشافعى .

وعلى هذه الطريقة كتبت كتب جميع المذاهب الأصولية عدا الحنفية وأهم خصائص هذه الطريقة :

١ - إن القواعد الأصولية فى هذه الطريقة تقرر وفقاً للأدلة والبراهين بقطع النظر عن الفروع الفقهية المذهبية المتعلقة بهذه القواعد ، وإذا تناولوا الفروع الفقهية فإنما يتناولونها للتمثيل ، لا لبناء القواعد عليها .

٢ - فى هذه الطريقة يتناول الكاتبون مواضيع كلامية هامة كالتحسين والتقييح العقليين ، ووجوب شكر المنعم بالعقل أو بالشرع ، وعصمة الأنبياء وتدرج فى التدليل على الآراء المختلفة كثير من المباحث الفلسفية ، والحجاج المنطقى .

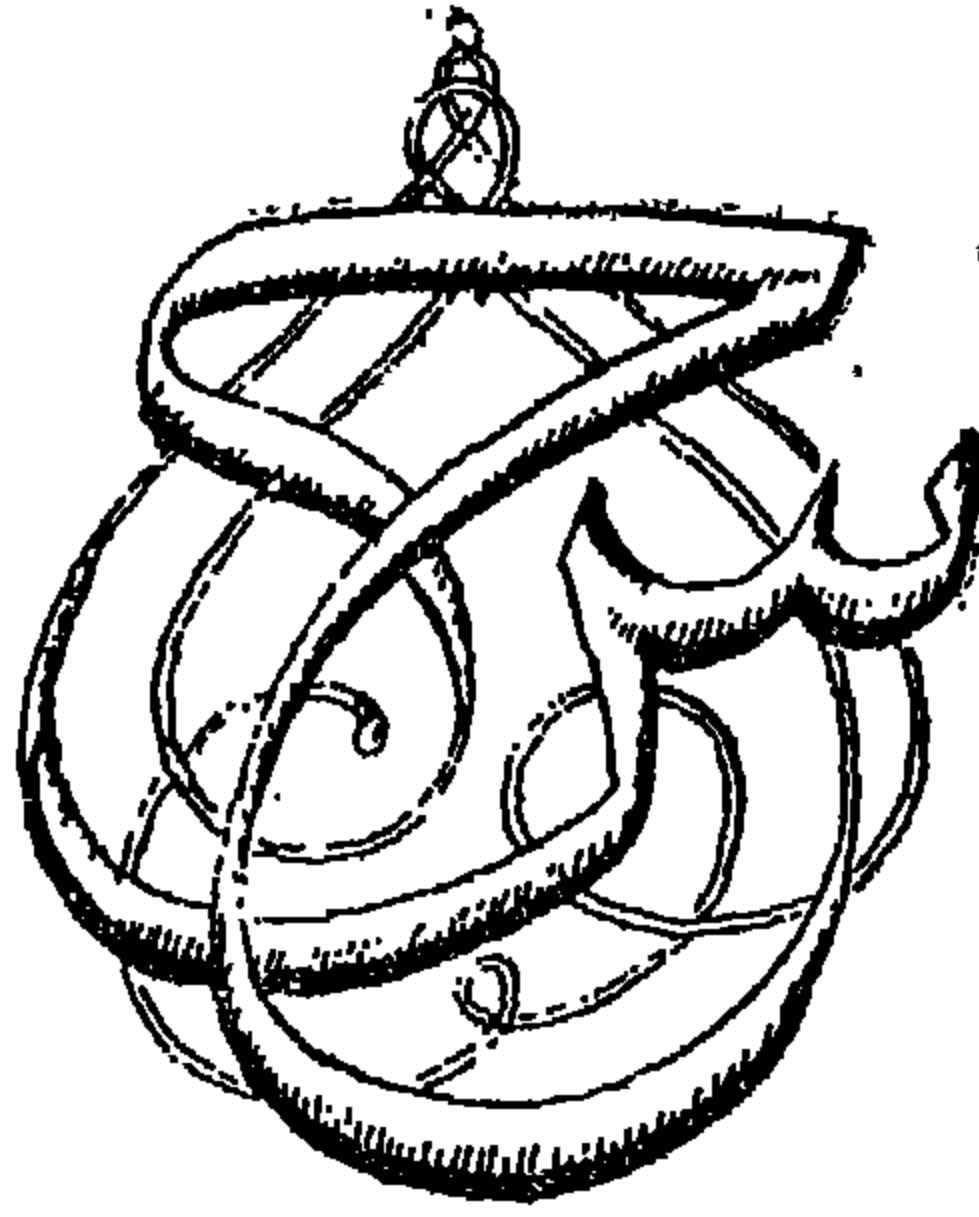
ومن أهم فوائد كتابة الأصول بهذه الطريقة : أن القواعد الأصولية فيها تدرس دراسة عميقة فاحصة تستهدف تقريرها وإثباتها ، لتحكم الفروع الفقهية ولتكون أساساً لاستنباطها . فهى التى تخضع لها الفروع ولا يخضع فى تقريرها للفروع .

طريقة الحنفية :

وتمتاز بما يلي :

١ - أن القواعد تقرر تابعة للفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم ، فما كان من قواعد الأصول منبثقاً عن هذه الفروع غير متعارض معها أقروه ، وما تعارض مع أحكام الفروع المقررة عن هؤلاء الأئمة رفضوه - ولعل هذا من أقوى الأدلة على أن أئمة الحنفية لم يسبقوا الإمام الشافعي في كتابة الأصول كما زعم البعض - فإنهم لو تركوا لمن بعدهم مناهج أصولية مقررة لما اضطروا إلى تتبع الفروع المنقولة عنهم ليستنبطوا منها أصولهم .

٢ - ونتيجة لهذا فقد اتسمت كتب الأصول المكتوبة على هذه الطريقة بكثرة الأمثلة والشواهد من الفروع الفقهية . وأحياناً تعدل القاعدة الأصولية إذا ما خالفت الفروع (١) .



(١) راجع : أصول أبي زهرة ٢٢ ، وزكي الدين شعبان ١٧ ز

المبحث الثالث عشر

علم قواعد الفقه الكلية

قد تبدو طريقة الحنفية لأول وهلة قليلة الحدودى ضئيلة الأثر ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأنه إذا كان الأحناف قد خرجوا أصولهم على الفروع فإن هناك الكثير من علماء المذاهب الأخرى وبعض الأحناف استفادوا من هذه الطريقة لتخريج فروعهم الفقهية على أصول مذاهمهم . وبذلك ظهر أسلوب متميز في دراسة الأصول ممزجة بالفقه وبرزت دراسات خاصة (بقواعد الفقه الكلية) كان من الممكن أن تطورت وحظيت بالعناية الكافية أن تكون علما خاصا مستمدا من علمى الأصول والفقه ومتميزا عن كل منهما .

ومن المؤلفات التى كتبت على هذه الصورة كتاب (تخريج الفروع على الأصول) (١) ، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني — من الشافعية — المتوفى (٦٥٦ هـ) فقد أخذ الزنجاني مجموعة من القواعد الكلية . وربط بين كل قاعدة وبين الفروع الفقهية التى ترتبط بها وتخرج عليها بحيث جعل لكل باب فقهى قاعدة كلية تنظم جزئياته .

ونحنا نحوه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافى شارح المحصول وقد اختصر القرافى في تنقيح الفصول « المحصول والافادة » للقاضى عبد الوهاب المالكي وخرج على تلك القواعد فروعاً في الفقه المالكي .

كما كتب جمال الدين عبد الرحيم الأسمنوي الشافعي المتوفى (٧٧٢ هـ) كتاب : (التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) وقد قال في مقدمته له :

(١) . طبعته جامعة دمشق سنة ١٩٦٢ بتحقيق الدكتور محمد أديب صالح .

أذكر المسألة الأصولية بجميع أطرافها منقحة ، مهذبة ، ملخصة ثم أتبعها بذكر شيء مما يتفرع عليها ليكون ذلك تنبيها على ما لم أذكره ... ثم قال : وقد مهدت بكتابي هذا طريق التخرج لكل ذى مذهب ، وفتحت به باب التفرع لكل ذى مطلب ، فلتستحضر أرباب المذاهب قواعدها الأصولية ، وتفاريعها ، ثم تسلك ما سلكته فيحصل به إن شاء الله تعالى لجميعهم التمرن على تحرير الأدلة ، وتهذيبها ، والتبيين لمأخذ تضعيفها ، وتصويبها (١) .

ويعد منها : كتاب (المسودة) وقد كتبه ثلاثة من علماء آل تيمية الحنابلة الذين كان آخرهم تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحيم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨ هـ) (٢) .

ومنها : كتاب « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » في علم الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني المالكي (٣) .

؛ ومنها كتاب « القواعد والفوائد الأصولية » للشيخ أبي الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلبي الحنبلي المتوفى سنة (٨٠٣) (٤) .

ومنها : كتاب « المحقق في علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول » للشيخ عبد الرحمن بن إسماعيل الشهير بأبي شامة المتوفى سنة (٦٦٥ هـ) (٥) .

ومنها كتاب « القواعد في الفقه الإسلامي » للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ . الذي طبع في القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

وكذلك كتاب « قواعد الأحكام » أو « القواعد الكبرى في فروع الشافعية للشيخ عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ . وهو مطبوع متداول (٦) .

(١) التمهيد ص ٤ ط ثانية ١٢٨٧ هـ .

(٢) والكتاب مطبوع في القاهرة ١٩٦٤ بمطبعة محمد علي صبيح .

(٣) من علماء القرن الثامن وقد نشر الكتاب أخيراً على نفقة الشهيد أحمد بيلوني مصر ١٩٦٢ ، وطبع قبلها في تونس ثم في مطبعة الخانجي في مصر .

(٤) أصول الفقه للباحسين ٦٢٩ .

(٥) المصدر السابق ٦٣٠ .

(٦) وأنظر للاطلاع على كتب أخرى في هذا العلم : كشف الظنون ٢-١٣٥٩ .

المبحث الرابع عشر

علم الأصول فى عصرنا الحاضر

منذ القرن الثالث عشر لم يوضع - فيما نعلم - فى علم الأصول ما يمكن أن يعتبر تطورا فى هذا العلم الجليل إذا استثنينا بعض الرسائل الجامعية التى كتبت بعد إنشاء أقسام التخصص فى الأزهر لنيل درجة الأستاذية وهذه الرسائل لم تؤثر فى أسلوب تعليم الأصول أو تعلمه وإنما بقيت مراجع تنحصر الاستفادة منها فى أضيق الدوائر . وفيما عدا ذلك فإن ما ذكرناه من الكتب الأصولية كشروح منهاج الفيضوى وجمع الجوامع ، لغير الحنفية (١) ، وتوضيح صدر الشريعة للحنفية هى الكتب الأساسية لدراسة هذا العلم ، ولما كانت هذه الكتب قد كتبت بلغة دقيقة ، وعبارات مركزة لا يتأتى فهمها إلا لمن كان ذا إلمام بعلوم اللغة العربية ، والمنطق وأدب البحث والمناظرة ، والتوحيد ، وكان ذا مران على القراءة فى هذه الكتب ، وفهم لأسلوب القوم ، ولديه من الإلمام بقواعد هذا العلم ما يساعده على ذلك ، وهذه كلها أمور لم تعد متيسرة فى ظل نظم ومناهج الدراسة الحديثة فقد أصبح هذا العلم من العلوم التى تستعصى على الطالب فهما ، وقراءة ، وإدراكا ، فأدى الجهل به إلى إهماله :

وهذا الإهمال : بدأ أول ما بدأ فى الحقيقة يوم أغلق باب الاجتهاد لدى أهل السنة والجماعة . فاكتمى العلماء بدراسة ما وصلهم من كتب أسلافهم ولم يشعروا بالحاجة إلى تطوير هذا العلم وجعله مهيتا فى كل عصر لإمداد من أتاه الله القدرة على الاجتهاد بوسيلته الأولى والأساسية ألا وهو : علم الأصول :

(١) وقد يهتم المالكية بدراسة « مختصر ابن الحاجب وشرحه » أو بتنقيح القرأى كما يهتم الحنابلة بدراسة « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة ، وكل منها قد كتب على طريقة الشافعية والمتكلمين أيضا .

حتى إذا دخل هذا القرن الأخير وامتدت أيدي الكفار إلى ديار الإسلام وغزيت ديار الإسلام فكريا وثقافيا فمسكريا وسياسيا : الغيت الشريعة الإسلامية كنظام يحكم حياة المسلمين واستبدلت بنظم وقوانين وضعية مستوردة من ديار الغزاة الكفرة ، وبذلك تحوالت علوم الشريعة من علوم تدرس لتطبق ويعمل بها إلى علوم يدرسها الراغبون وتأيل ما دم . للدرس والتعلم النظريين فقط .

أما الأجيال الأخيرة من المسلمين فقد وجدت أن الواحد من متعلمي هذا العلم يفنى أهم سني عمره ثم لا يجد بعد ذلك مجالا لعدل يتناسب وما بذله من جهد ، ويرون أن ما أفنى هؤلاء العلماء أعمارهم فيه لم يفسح لهم من مجالات العيش الكريم ما أفسح إن دم دونهم في كل شيء ، لذلك انصرفوا إلى تعلم علوم أخرى تعود عليهم بالنفع الدنيوي ، وتبيء لهم عيشا لائقا ، ولقد كان المفروض أن ديار الإسلام التي تتحرر أرضها من ربقة الكافر المستعمر : تستعيد شريعتها بعد إستعادتها لأرضها ، وتبنى شخصيتها الإسلامية المتحررة من كل الرواسب التي خلفها الكفرة المستعمرون ، ولكن إذا كان مع الأسف لم يتحقق لأن العدو كان قد نجح في إحلال الفصام النكد بين المسلمين والإسلام وتخرجت على يديه أجيال من المسلمين بأسمائهم ، المطبوعين بثقافة الكافر في أدمغتهم وعقولهم ، محقرين لماضيهم وترائهم ، ولما رحل بعساكره وجيوشه بقيت ثقافته ، وحضارته ، وقوانينه ، وأنظمتها في ديار الإسلام يقوم على حراستها وتنفيذها رجال من أبناء الإسلام أنفسهم ، وبقيت الشريعة الإسلامية معزولة عن الحياة إلا ما كان من مواد الأحوال الشخصية ، وهذه أيضا لم تسلم من أيدي بعض الحاكمين على المسلمين .

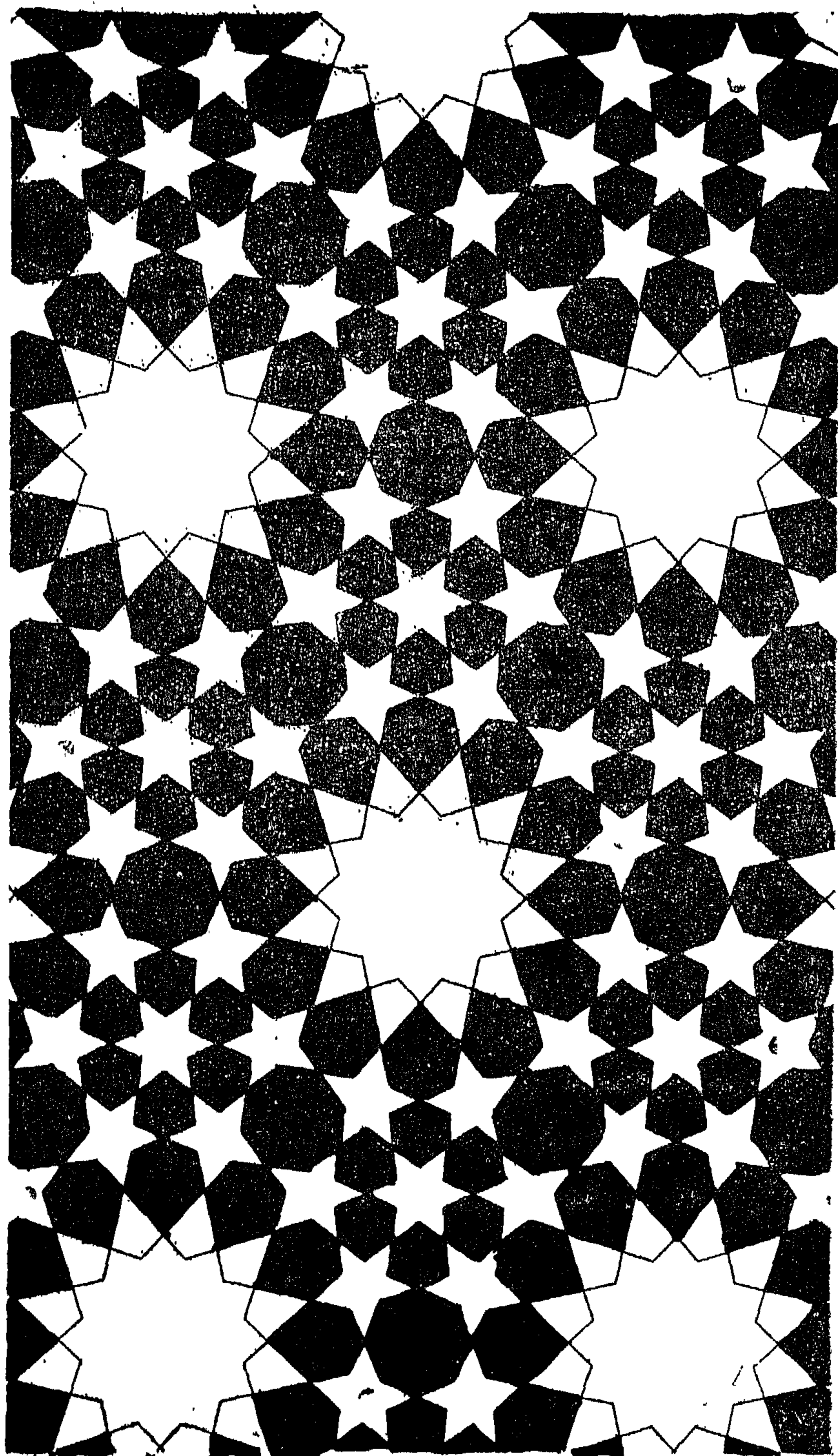
ومن أسباب إهمال هذا العلم أيضا :

أنه كان للمسلمين نظام للتعليم يعتبر مفخرة من مفاخرهم وبهذا النظام للتعليم تخرج فطاحل العلماء الذين لا زالت آثارهم تتحدى الزمن ، فلما استبدل هذا النظام بنظام التعليم الحديث ، وأصبحت هذه العلوم توزع على ساعات ودقائق لا تغني في دراسة هذا العلم كثيرا : اضطروا القاصمون على مناهج التعليم في كليات ومعاهد الشريعة في مختلف أنحاء بلاد المسلمين إلى اتخاذ

أسلوب الاختزال في تعليم علوم الشريعة عامة وفي علم أصول الفقه خاصة ،
فاقتطعوا الكثير من مباحث العلم وأهمها ، ثم عمدوا إلى المبحث الواحد ،
فاختزلوا الكثير من مسأله ، وما بقي منه يخار المدرس في تعاليمه الطلاب بين
عجزه عن إفهامهم والساعات المحددة له لتعليمهم ، فكان من الطبيعي أن
تتكرر النفرة في نفوس طلابه منه .

يضاف إلى هذا شغب بعض الجاهلين ولغظهم على هذا العلم بأنه علم
لا يتعلم منه إلا اللسن والجدل والمناقشات التي لا تعرد بباطل وذلك جهل محض
نسأل الله - تعالى - أن يزيله عنا وأن يهيء لنا سبيل العودة إليه ، والتمسك
بدينه وإعلاء كلمته ، وتطبيق أحكام شريعته ، وتعلم علومها إنه سميع مجيب .





النظام الإقتصادي في الإسلام (٢)

طبيعته

د • محمد عمر شبرا

عرفنا من دراستنا لأهداف هذا النظام أن الرخاء المادي القائم على أساس متين من القيم الروحية هو ركن رئيسي في فلسفة الاقتصاد في الدين الإسلامي . وهذا النظام يختلف في الأساس عن الرأسمالية والاشتراكية اللتين لا تتقيدان بالقيم الروحية ، الأمر الذي يدعو لأن يكون مختلفا عنهما بالضرورة في الهيكل . وما من أحد يحاول أن يتبين أوجه الشبه بينهما وبين النظام الإسلامي إلا وتدل محاولته على عدم إلمامه بأسس النظم الثلاثة . فالنظام الإسلامي موجه كليا شطرحرية الفرد في إطار الرفاهية الاجتماعية ، والأخوة الإنسانية المقترنة بعدالة اجتماعية واقتصادية وقسط في توزيع الدخل . وهذا التوجه ينمو نحو الروح ويندمج في قواعد النظم الاجتماعية والاقتصادية . بينما نرى النقيض في النظامين الآخرين . فالرأسمالية الحديثة تتجه أيضا إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية والقسط في توزيع الدخل لكنه اتجاه جزئي منبثق عن ضغوط جماعية وليس هدفا في حد ذاته يرمى إلى إقامة أخوة إنسانية ، فضلا عن أنه لا يشكل جزءاً متكاملًا مع فلسفتها الكلية . وأما الاشتراكية ، فرغم ما يقال عن اتجاهها نحو هذين الهدفين وأنهما من نتائج فلسفتها الأساسية ، فإن هذا القول لا يتفق والواقع ، لسببين :

الأول : افتقار هذا التوجه إلى الأخوة الإنسانية ، وإلى المعايير التي تلزم جانب الحق في العدالة والمساواة .

الثاني : غياب كرامة الفرد وهويته من جراء إنكار حاجة الإنسان الأساسية للحرية .

إن التزام الإسلام بحرية الفرد يجعله متميزاً عن الاشتراكية أو عن أي نظام آخر يلغى هذه الحرية . وعلى سبيل المثال تجمع كافة مدارس الفقه الإسلامي على أن رضا البائع والمشتري هو شرط أساس لأنه معاملة تجارية . وهذا الشرط صادر عن قوله تعالى في الآية ٢٩ من سورة النساء : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وعن قوله عايه الصلاة والسلام : دعوا الناس يبرزق الله بعضهم من بعض (١) .

والنظام الوحيد الذي يمثل لروح هذه الحرية وفق الأسلوب الإسلامي هو النظام الذي يكون فيه إدارة القسم الأكبر من الإنتاج وتوزيع السلع والخدمات منوطة بأفراد أو جماعات تشكلت بلا إكراه ، وهو النظام الذي يحق فيه للفرد أن يبيع أو يشتري من أي شخص بسعر يرضى عنه هو والبائع ، ولحرية العمل التي أقرها الإسلام مع ما أقر من عناصر أساسية كالملكية الخاصة وآلية السوق توفر المناخ المطلوب ، وهذا ما يتناقض مع الاشتراكية .

ولقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وكتب الفقه تفصيل رائع لقواعد حيازة الملكية الخاصة والتجارية والتصرف بهما ، وقواعد البيع والشراء ، وتشريع الزكاة والميراث . وهذه القواعد لم يكن لينص عليها لو لم يعترف الإسلام بالملكية الخاصة لغالبية موارد الإنتاج . يضاف إلى ذلك أن المسلمين كانوا عبر تاريخهم الطويل متمسكين بها باستثناء بضع حالات لم

(١) بداية المجتهد لابن رشد القرطبي ٢-١٦٧ .

تؤخذ على أنها تدخل في النهج العام للفكر الإسلامى ، ولذلك فإن إنكار هذا النوع من الملكية لا يعتبر متفقاً مع التعاليم التى جاء بها الإسلام .

وبخصوص آلية السرق فيمكن اعتبارها جزءاً مكملاً للنظام الإسلامى لأن الملكية الخاصة لا تعمل بدون سوق ، ولأنها تمنح المستهلكين فرصة للتعبير عن رغباتهم فى الشراء بدفع الثمن ، كما تتيح لأصحاب الموارد الفرصة أيضاً لأن يبيعوا مواردهم بمحض إرادتهم .

ودافع الربح ، وهو العامل الأساسى فى إنجاح أى نظام يأخذ بحرية العمل ، وارد أيضاً فى الإسلام . وبشأنه يقول الجزيرى :

« البيع والشراء مشروع ليربح الناس من بعضهم ، فأصل المغالبة لا بد منها ، لأن كلا من البائع والمشتري يرغب فى ربح كثير ، والشارع لم ينه عن الربح فى البيع والشراء ولم يحدد له قدراً ، وإنما نهى عن الغش والتدليس ، ومدح السلعة بما ليس فيها ، وكرم ما بها من عيب ونحو ذلك » (١).

ومرد ذلك أن دافع الربح يخلق لدى الرجل الحافز الذى يحضه على استثمار ما سخر الله له استثماراً مجدياً . وهذا الاستثمار فى تخصيص الموارد هو عنصر ضرورى فى حياة أى مجتمع صحى نشيط . وتحسباً لاحتمال انقلاب الربح من مجرد أداة إلى هدف أولى مع ما يرافق هذا الانقلاب من أمراض اجتماعية واقتصادية فقد فرض الدين ضوابط أخلاقية تعمل على إنماء مصلحة الفرد ضمن إطار اجتماعى ، وفى الوقت نفسه لا يتخطى أهداف العدالة الاجتماعية والاقتصادية والقسط فى توزيع الدخول والثروات .

ورغم ذلك كله فإن اعتراف الإسلام بحرية العمل والملكية الخاصة ودافع الربح لا يشكل قرينة يستدل بها على أن الإسلام صنو للرأسمالية التى تقوم أيضاً على حرية العمل . ويعود هذا إلى سببين هامين :

السبب الأول : الملكية الخاصة مباحة فى الإسلام لكنها لا تعتبر أكثر من مجرد إثمان من مالك السموات والأرض : والإنسان ليس إلامستخلفاً . له حق التمتع بما استخلف فيه . ولنقرأ قوله عز وجل :

(١) الفقه على المذاهب الأربعة - الجزيرى ٢ - ٢٨٣ .

« لله ما فى السموات والأرض (١) »

« قل لمن الأرض وما فيها إن كنتم تعلمون :

سيقولون لله ، قل أفلا تذكرون (٢) »

« وآتوهم من مال الله الذى آتاكم (٣) »

السبب الثانى : بما أن الإنسان خليفة الله فى الأرض وأن ما يملكه أمانة منه ، فهو لذلك ملزم بشروط الأمانة ، أو بالتحديد ملزم بآداب الدين لاسيما ما يتعلق منها بالحلل والحرام ، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية ، والقسط فى توزيع الدخول والثروات ، وتنمية الصالح العام ، والإنسان مطالب بالامتثال لتعاليم الدين فيما يدخر وباستثمار ادخاره فيما رسم الله سبحانه من حدود ، قال عليه الصلاة والسلام :

... إن هذا المال خضرة حلوة . فمن أخذه بحقه ووضع فى حقه فنعم المعونة هو ومن أخذه بغير حقه كان كالذى يأكل ولا يشبع . واليد العليا خير من اليد السفلى (٤) .

وفى دراستنا التالية لبعض حدود نظام السوق فى نظام السوق فى الرأسمالية سيتضح الفرق بين عامل التملك كاستثمار من الله تعالى ، وعامل التقيد بالقيم الروحية .

أولا : نظام السوق هو استفتاء ، كل وحدة نقد تنفق فيه تعتبر اقتراعا ، واستنادا إلى مجموع الاقتراعات التى يدلى بها كل الأفراد يجرى تخصيص الموارد القومية . فإذا كان إنفاق الناس على الخمور أكثر من إنفاقهم على الحليب فإن ذلك يدل على أن حاجتهم إلى الخمر تفوق حاجتهم إلى الحليب ، وعليه يخصص المزيد من الموارد لإنتاج المزيد من الخمور . ومعنى هذا حسب نظام السوق أن الموارد القومية ستكون مخصصة على هذا النحو للتخصيص

(١) سورة البقرة - الآية ٢٨٤ .

(٢) سورة المؤمنون - الآيتان ٨٤ و ٨٥ .

(٣) سورة النور - الآية ٣٣ .

(٤) رواه البخارى ومسلم وأحمد والترمذى والنسائى ٢ - ٧٢٨ .

الأمثل . ومنه يكون نظام السوق هو الفيصل الأدبي المحايد الذى لا يتخذ قراراته إلا بناء على ما يسفر عنه الاستفتاء من نتائج ٥

أما النظام الإسلامى فلا يستطيع أن يكون حياديا فى وضع كهذا لأن تخصيص الموارد يعطى أفضل نتائجها إذا تم بمقتضى قواعد الدين أولا ، وبمقتضى أفضليات المستهلك ثانيا . وفى المجتمع المسلم الصحيح ليس ثمة احتمال لتعارض هذين الشرطين . ولو وقع التعارض فالدولة لا تقف مكتوفة اليدين ، فالواجب يملى عليها أن ترشد الرأى العام إلى تعاليم الدين وأن توجه معدات الإنتاج ووسائل التوزيع إلى الجهة التى تضمن تخصيص الموارد وفق ما أمر به الدين ، وهنا قد يسأل سائل : ومن ذا الذى يقرر ما إذا كانت الموارد مخصصة بما يتفق والدين أم لا ؟ الجواب : بما أن الإسلام لم يحدد هيكل تسلسليا كما هو الحال فى التنظيم الكنسى فإن اتخاذ القرار سيكون بالأسلوب الديمقراطي الكامن فى تعاليم الإسلام السياسية :

ثانيا : يفترض نظام السوق أن رغبات الناس على اختلافهم يمكن مقارنتها من حيث حاجتهم إليها بالسعر الذى يدفعونه لأن كل وحدة نقد هى بمثابة اقتراع يدلون به . فمثلا تعتبر رغبة شخصين بصرف مبلغين متساويين مؤشرا لحاجات يتساوى طلبهما عليها ، ومع ذلك ، وحتى لو أمكن عمل هذه المقارنة ، فإن حرية قوى السوق لتخصيص الموارد فى ناحية معينة تشترط التوزيع العادل فى الدخول ، وإذا لم يتوفر هذا التوزيع فإن التخصيص بالاستناد إلى نظام السوق قد لا يلسجم مع رغبات غالبية المستهلكين لأنه سيسمح للطبقات العليا التى يفوق نصيبها من الدخل القومى حجمها العدى أن تحول الموارد النادرة - لما لها من وزن فى الاقتراع - إلى منتجات ليس عليها طلب كبير ، وبذلك تكون محصلة تخصيص الموارد غير المحصلة التى ينشدها المجتمع :

إن نظام الأسعار بمفرده لا يعنى كثيرا بعدد الأصوات التى يحق للشخص أن يدلى بها بقدر ما يعنى بمجموع الأصوات الذى تناله سلعة ما ، أو خدمة بالنسبة لسلعة أو خدمة غيرها ، ومن هذا نستنتج أن التوزيع العادل للدخول

الذى يشكل هدفا من أهداف النظام الإسلامى هو شرط سابق للوصول إلى التخصيص المنشود للموارد من خلال وظيفة نظام الأسعار .

ثالثاً : ليس ببعيد أن تصاب فعالية قوى السوق ببعض العيوب من جراء الاحتكارات التى تأخذ أشكالا متعددة ، أو من جراء الظروف التى لا تعكس فيها الأسعار التكلفة الحقيقية أو النفع الحقيقى ، وهذه العيوب قد لا تقتصر على كون أسعار السلع أو الخدمات أعلى بكثير من التكلفة المناسبة ، أو كون ما يدفع إلى أصحاب الموارد أقل أو أقل بكثير من قيمة مساهمتهم فى الناتج الفعلى ، بل إن الناس أنفسهم قد لا يبالون بالتكاليف أو الفوائد الاجتماعية رغم ما يكون لهذه التكاليف أو الفوائد من أهمية كبيرة من ناحية الرفاهية الاجتماعية التى لها وزنها الهام فى النظام الإسلامى ، على أن الاتجاهات التى تصحح نفسها بنفسها فى نظام الأسعار والتى تميل إلى التخلص مما بين المصالح الخاصة ومصالح المجتمع من فروق قد تأخذ وقتا طويلا وطويلا جداً فى عملية التصحيح بسبب النواقص الموجودة عادة فى عملية السوق ، أو بسبب ضيق أفق الأفراد والشركات ، وإزاء هذه العيوب لا يستطيع نظام السوق بمفرده أن يحقق التخصيص الأمثل للموارد دون أن يتلقى توجيهها أو يخضع لتنظيم أو مراقبة حكومية .

رابعا : فى نظام السوق الرأسمالى الفرد هو مالك بضاعته وهو حر التصرف بها ولا يتعرض لعقوبة أدبية إذا عمد إلى إتلاف ما أنتج كأن يلتقى به فى النار أو فى البحر ليرفع أسعاره أو ليحافظ على ارتفاعها . أما فى النظام الإسلامى فالأمر جد مختلف ؛ لأن المال هو وديعة الله عند الناس ، والتصرف بها على نحو غير لائق جريمة أدبية لا تغتفر . وقد نص القرآن الكريم على أن إزهاق الروح وإتلاف الممتلكات يعادلان نشر الفساد فى الأرض :
« وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » (١) .

(١) سورة البقرة - الآية ٢٠٥ .

وهذا التوجيه القرآني جعل أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - يامر قائده يزيد بن أبي سفيان الذى بعثه فى إحدى الغزوات :

— لا تقتلن امرأة ، ولا صبيا ، ولا كبيرا هرما ، ولا تقطعن شجراً مشمراً ، ولا تخربن عامراً ، ولا تعقرن شاة ، ولا بعيراً ، إلا للأكلة ، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه ، ولا تفال ولا تجبن (١) .

وهذا العمل إذا كان غير مباح فى الحرب فمن باب أولى أن يكون غير جائز فى السلم ، ويصدق ذلك على رفع الأسعار . لأن المجتمع يدفع ثمن فعل كهذا غالياً ، ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تسمح به .

خامساً : لقد أظهر نظام السوق حتى فى ظروف المنافسة الصحية التى تعتبر شرطاً سابقاً لعملياتها الفعالة أنه لا ينزع بطبيعته إلى حل المشاكل الاقتصادية التى تنجم عن البطالة وعن التقلبات الاقتصادية ، ولا يميل إلى إيجاد توزيع عادل للنتائج الاجتماعى . وإزاء هذا الوضع لابد من وجود توجيه وتنظيم تقوم به أية حكومة لها هدف تسعى لتحقيقه .

سادساً : إن نجاح الصراع التنافسى مستبعد إذا اتخذ مطيته وسائل يشك فيها خلقياً ، وتتعارض مع أهداف العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، ومراعى التوزيع المقسط للدخول . فما لم تفرض على الناس ضوابط أخلاقية مدعومة بأنظمة فعالة صادرة عن حكومة هى نفسها موجهة أخلاقياً ، لا يحتمل — بالضرورة — أن تقضى المنافسة على ما هو غير مجد ، ولا أن تثبى السلوك الاجتماعى المفيد ، وتفرض العدالة الاقتصادية والاجتماعية ، وتعزز التوزيع المقسط للدخول .

ولهذا فإن نظام السوق ، وإن أقره الدين الإسلامى لما يمنحه للناس من حرية ، يجب أن لا ينظر إليه على أنه شيء مقدس لا يقبل التغيير ، المهم هنا هو أهداف المجتمع المسلم ، وما نظام السرق سوى وسيلة يتم التوصل بها إلى الأهداف وبصورة خاصة الهدف المتعلق بالحرية الشخصية . وانطلاقاً من هذا المفهوم ينبغى تعديل هذا النظام كلما دعت الحاجة ، لينسجم مع المثل

(١) رواه مالك ٢-٤٤٨ ،

العليا قدر المستطاع ، وقد أقر الدين الإسلامى للدولة أن تقوم بدور إيجابى
كى تدخل التعديلات المنشودة على عمليات السوق . بيد أن تدخل الحكومة
بفرداها لا يخلق اقتصادا سوقياً صحيحاً موجهاً نحو العدالة والرخاء الاجتماعى ،
حتى لو أمكن لهذا التدخل أن يرفع بعضاً من قيود نظام السوق .

أما غير ذلك من عيوب فلا يزال ، إلا إذا ظهرت بوادر صحية اجتماعية
يمكن الوصول إليها بالتحام النظام الاقتصادى بفلسفة أخلاقية تشمل فيما
تشمل على قواعد للعدالة الاجتماعية والاقتصادية والتوزيع المقسط للدخول
والثروات والرخاء الاجتماعى .

وهنا يكتشف لنا التفاوت الكبير بين الإسلام وبين الرأسمالية التى رغم
اعترافها بدور الحكومة فى الاقتصاد لا تزال علمانية فى مضمونها ومفتقرة
إلى فلسفة قائمة على أساس أخلاقى تعمل على استتباب العدالة الاجتماعية
والاقتصادية وتحقيق الرخاء العام .

وهذه النتيجة تركز الضوء على موضوعين هامين : هما : الناحية الروحية
فى نظام الاقتصاد فى الإسلام ، ودور الحكومة فى شئون الاقتصاد فى المجتمع
المسلم . ولما كان التوسع فى دراسة الناحية الروحية يخرجنا عن نطاق البحث
فسوف نكتفى أولاً بدراسة موجزة للقواعد الروحية التى تؤثر على الناحية
الاقتصادية فى الحياة ، وثانياً : بمعالجة موجزة أيضاً للدور الذى تلعبه الحكومة
فى هذا المضمار .

القيم الروحية ونظام الاقتصاد فى الإسلام

من سمات الإسلام البارزة عنايته بالخلق والسلوك المسئولين أدبياً فى كل
ما يقوم به الإنسان من نشاط . يقول عز وجل :

« الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً (١) »

وأكد الرسول صلوات الله عليه هذا فى مناسبات عديدة وأبان أن إتمام
مكارم الأخلاق من المهام التى بعث بها فقال :

(١) سورة الملك - الآية ٢ .

— إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (١) :

— أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً (٢) .

إن قبول العقيدة قبولاً لفظياً — رغم ضرورته — لا يكفي لنجاة المسلم في الحياة الآخرة ، فالمؤمن — ليصح إيماناً — لابد له من التقى والامتنال لما جاء به الإسلام . ومن الملاحظ أن الإسلام في توكيده على الإيمان أنما يؤكد في الوقت نفسه على صالح الأعمال ويحض المسلمين أن يطابقوا القول مع العمل لأنه سبحانه وتعالى يمقت التناقض بينهما ، ويوجه خطابه إلى المؤمنين : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (٣) » .

كما أكد عليه الصلاة والسلام أن الإيمان والعمل صنوان ، وأن الله لا يقبل أحدهما دون الآخر (الإيمان والعمل أخوان شريكان في قرن لا يقبل الله أحدهما إلا بصاحبه (٤)) ، وتشديد الإسلام على لزوم الانسجام بين الإيمان بالعقيدة وبين الامتنال لتعاليمها الأخلاقية صورته النبي بقوله أن المسلم الذي يزكّب الفواحش لا يكون في كامل وعيه الإيمان عند إتيانها .

« لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن . ولا ينهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينهبها وهو مؤمن » (٥) .

وما المسلم إلا من أسلم نفسه لله . أما أن يكون قوله شيء وعمله شيء فليس بمسلم ، وما جاء الإسلام إلا ليثري الحياة بالعيش الفاضل أو السلوك القويم المبني على مجموعة سليمة من المعتقدات ، والمجتمع الصالح في نظر الإسلام هو المجتمع الذي يشيده أفراد يحيون على ما تمليه آداب الشريعة ،

(١) رواه أحمد بسند صحيح والحاكم والبيهق .

(٢) رواه البخاري وأبو داود والحاكم .

(٣) سورة الصف — الآيتان ٢ ، ٣ .

(٤) رواه الحاكم والديلمي وابن شاهين في السنة .

(٥) رواه البخاري ٨-١٩٦ ومسلم وأبو داود ٢-٥٢٤ والنسائي ٨-٥٨ .

وتعاليم الدين كلها تهدف إلى إعداد أفراد يستلهمون مكارم الأخلاق ويطيب بهم مجتمعهم ، والصلاة والصوم والزكاة والحج ، وهى الأركان التعبدية التالية لركن الإيمان — على مكانتها وما لها من قيمة مستقلة — لها غاية نهائية هى تزكية النفوس وتنمية الإحساس بالقيم والأخلاق ليعيش الناس حياة فاضلة . فعن الصلاة نقرأ قوله تعالى : « وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (١) » .

وعن الصوم « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » (٢) .

وفى الحديث « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » (٣) .

وعن الحج « الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولى الألباب » (٤) .

« لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم » (٥) .

وعن الزكاة « نخذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٦) .

وحتى الجهاد فقد عرفه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله (المجاهد من جاهد نفسه (٧) فجهاد النفس وما توسوس به ، يصلح طوية الفرد ليكون على حد قول أبى زهرة مصدر خير لجماعة ولا يكون منه شر لأحد من الناس (٨)

(١) سورة العنكبوت — الآية ٤٥ .

(٢) سورة البقرة — الآية ١٨٣ .

(٣) رواه البخارى ٣-٣٢ .

(٤) سورة البقرة — الآية ١٩٧ .

(٥) سورة الحج — ٣٧ .

(٦) سورة التوبة — الآية ١٠٣ .

(٧) ابن حبان ، سيد سليمان الندوى ، سيرة النبى ٥-١٠ ؛ منقول عن كنز العمل ، كتاب الإيمان .

(٨) محمد أبو زهرة — أصول الفقه ص ٣٥٠ .

ولا يتحقق هذا إلا بموقف فكري سليم ينظر إلى الفضيلة لا من خلال إقامة
صورية للشعائر وإنما من خلال الوفاء بالتزاماتها الأخلاقية تجاه الله وتجاه الناس
والنفس . وهذه النظرة لها مغزاها في الوصول إلى المثل الأعلى الاجتماعي
للبيئة الصالحة التي تنعم بالرفاهية الحقيقية .

« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن
بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى
الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين
البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » (١) .

لهذه الآية مغزى كبير لأنها تضرب على الوتر الحساس فى التعاليم القرآنية .
عن أبى ذر أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الإيمان ؟ فتلا عليه :
ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب .. إلى آخر الآية ، قال
ثم سأله أيضاً فتلاها عليه ، ثم سأله عليه فقال « إذا فعلت حسنة أحبها قلبك
وإذا عملت سيئة أبغضها قلبك » .

قال ابن عباس فى هذه الآية : ليس البر أن تصلوا ولا تعملوا .
وقال مجاهد : ولكن البر ما ثبت فى القلوب من طاعة الله .
وقال الضحاك : ولكن البر والتقوى أن تؤدوا الفرائض على وجوهها (٢) .
وثمة بعد آخر لهذا الشرط الصارم فى الإيمان العملى هو التزام المرء بجانب
الصواب فى الأخلاق وابتعاده عن الخطأ فيها وإن لم يقع عليه لوم إذا ما اكتشفته
سلطة دنيوية تعاقبه عليه ، وما ذلك إلا لأن السلطة السماوية سلطة عليمة بصيرة
والمرء إن أفلت من قبضة الحاكم الدنيوى لن يجد له عاصما من السماء . فالشريعة
الإلهية يجب أن تطبق بحذافيرها . وأعمال الرجل ونواياه التى لا تخالف تشريعاً
وضعياً تضعه فى قفص الاتهام إذا خالف تشريعاً أخلاقياً أسمى . فهو قد يكون
برئاً فى أعين الناس بيد أن براعته هذه لا تجديه أمام الله .

(١) سورة البقرة - الآية ١٧٧ .

(٢) تفسير ابن كثير ١-٢٠٧ .

« أَيْحَسِبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ » (١) .

« وَلَا تَجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا
يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى
مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا » (٢) .

وفي مجال الاقتصاد - وهو موضوع بحثنا - تتمثل التقوى في إرساء
العمل الاقتصادي على أسس أخلاقية لا تعدو في مجملها الكسب من حلال ،
والإنفاق فيما أمر به الشرع ، ومد يد العون للمحتاج . وقد أجمل النبي الكريم
هذا ووضعها في منظوره الصحيح عندما قال :

« لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ : عَنْ عَمَلِهِ فِيمَ أَفْنَاهُ
وَعَنْ عِلْمِهِ مَا عَمِلَ فِيهِ ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ ، وَعَنْ جَسَدِهِ
فِيمَ أَبْلَاهُ » (٣) .

وفي هذا المقام لابد لنا أن نلم إلاماً موجزاً بآداب الإسلام التي تنظم
شئون المسلمين فيما يكسبون وفيما ينفقون .

الكسب : وضع الإسلام معايير أخلاقية سامية وأمر المسلمين بالامتثال
إليها في كسبهم وإنفاقهم . ففي الحديث :

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ ، خُذُوا مَا حُلَّ وَدَعُوا مَا حُرِّمَ » (٤)
وأكد القرآن الكريم على الإجمال في الطلب . في قوله تعالى :
« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ » (٥) .

ووصف عليه الصلاة والسلام الأمانة في البيع والشراء بقوله :

(١) سورة البلد - الآية ١١ .

(٢) سورة النساء - الآيتان ١٠٧ ، ١٠٨ ،

(٣) أخرجه الترمذي ٢-٦٤ والدارمي ١-١٣١ وأبو يوسف في الخراج ص ٤ .

(٤) رواه ابن ماجه ٢-٧٢٥ والشافعي في الرسالة ص ٩٣ .

(٥) سورة النساء - الآية ٢٩ .

« التاجر الصدوق الأمين ، مع النبيين والصديقين والشهداء (١) » .

وبين مصير من يغتصب حقوق الناس :

« من أخذ من الأرض شيئاً بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع

أرضين » (٢) .

« لأن يجعل أحدكم في فيه تراباً خيراً له من أن يجعل في فيه ما حرم الله » (٣)

أما طرق الكسب غير المشروعة فمحرمة ولو كان ريعها ينفق في وجوه

البر لأن « الله طيب لا يقبل إلا طيباً » (٤) ولأنه « لا يقبل الله إلا الطيب » (٥)

وزيادة في التحذير من اتباع هذه الطرق قال عليه الصلاة والسلام :

« لا يقبل الله صلاة أو صيام من يلبس جلباباً من حرام حتى ينحى » (٦) .

و ذات مرة بعد أن تلى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات

ما رزقناكم » (٧) ذكر « الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يارب

يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب له » (٨)

وهكذا تبدو واضحة ودقيقة مطالب الممارسة الأخلاقية في العمل التجاري

إلى الحد الذي لا يترك فيه مجال للمسلم لأن يظن أن « العمل عمل » وأن

« الدين دين » . إذ ليس هناك حاجز يعزل ما هو دنيوى عما هو روى .

فالعمل التجاري في المجتمع المسلم يجب أن يشاد على آداب الدين السامية ،

ولا تهاون في ذلك .

والمسلم ملزم باحترام العهود والمواثيق وإن كان احترامها يعود بضرر

مادى عليه ، والإخلال بها يعادل النفاق . ورد الأمانة واجب حتى إلى من

نقض العهد :

(١) رواه الترمذى ٣-٥١٥ والحاكم والدارى ٣-٣٤٧ .

(٢) رواه البخارى ٣-١٦٢ ومسلم ٢-١٢٣٠ .

(٣) أخرجه البيهقى في شعب الإيمان .

(٤) أخرجه مسلم .

(٥) رواه البخارى ٢-١٢٨ والنسائى ٥-٤٣ .

(٦) حديث أورده الجزيرى في كتابه الفقه على الأصول الأربعة ٢-٩ .

(٧) سورة البقرة - الآية ١٧٢ .

(٨) رواه مسلم والترمذى .

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (١) .
« يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (٢)
« إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » (٣) .
وفي الحديث « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا
أؤتمن خان » (٤) .

« أد الأمانة إلى من ائتمنتك ولا تخن من خانك » (٥) .
ومن الحرام أيضاً الكسب من طرق تفضي إلى انتشار الانحلال ، وبيع
سلع وتأمين خدمات تخل بالأخلاق . ففى تحريم الفواحش نقرأ قوله تعالى :
« قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير
الحق » (٦) .

وفى وعيد من يعملون على نشرها :
« إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا
والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (٧) .

وطلب الرزق بالسرقة والغش والخداع ليس من الأخلاق فى شىء .
ورجل الأعمال المسلم لا يكفيه أن يمتنع عن التضييل أو عن معسول الكلام
لينفق سلعته أو ليحبط من قيمة ما عند منافسيه ، بل يجب عليه أن يطلع
المشتري على حقيقة سلعته :

« ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم
لا يظلمون » (٨) .

-
- (١) سورة المائدة - الآية ١ .
(٢) سورة الأنفال - الآية ٢٧ .
(٣) سورة النساء - الآية ٥٨ .
(٤) رواه البخارى ١-١٦ ومسلم .
(٥) رواه أبو داود ٢-٢٦٠ والدارى ٢-١٦٤ .
(٦) سورة الأعراف - الآية ٣٣ .
(٧) سورة النور - الآية ١٩ .
(٨) سورة آل عمران - الآية ١٦١ .

« ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه . واجتنبوا قول الزور » (١) .

وفي هذا يقول رسول الله :

« لا إيمان لمن لا أمانة له » (٢) .

« لا يدخل الجنة صاحب مكس » (٣) .

« لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » (٤) .

« المسلم أخو المسلم ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً فيه عيب إلا بينه له » (٥)

وعنى الإسلام بالمكيال والميزان وشدد عليها في آيات كثيرة ، واعتبر الإخلال بها كالأضرار بالناس .

« أوفوا الكيل ولا تكونوا من الخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين » (٦) .

« ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم يقوم الناس لرب العالمين » (٧) .

هذا وعيد من يخسر الكيل والميزان . فما بال الذي يغش في نوعية البضاعة وجودتها اللتين يجب أن تتوافقاً والوصف ، أو أن تكونا كما يتوقعه الناس . الغش في الأقوات عمل لا أخلاقى . وكذلك بيع السلع التي يضر استعمالها بصحة الناس .

فعن الغاش قال صلى الله عليه وسلم : « من غشنا فليس منا » (٨) .

(١) سورة الحج - الآية ٣٠ .

(٢) رواه أحمد وابن حبان .

(٣) رواه أبو داود ٢-١٢٠ وأحمد والحاكم .

(٤) رواه البخارى ٨-١٩٦ وأبو داود ٢-٥٢٤ والنسائي ٨-٥٨ .

(٥) رواه ابن ماجه ٢٠-٧٥٥ وأحمد والحاكم .

(٦) سورة الشعراء - الآيات ١٨١ - ١٨٣ .

(٧) سورة المطففين - الآيات ١-٦ .

(٨) رواه مسلم ١-٩٩ وأبو داود ٢-٢٤٤ .

« وعن كثرة الحلف في البيع : « الحلف منفقة للسلعة ممحقة للكسب » (١) .
وعن الإضرار بالناس : « ملعون من ضار مؤمناً أو مكر به » (٢) .
« من ضار ضار الله به ومن شاق شاق الله به » (٣) .

أما الرشاوى فقد نالت حظها من النهي . فهي إثم وأكل لأموال الناس
وفي شأنها يقول عز وجل :

« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً
من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » (٤) .
ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« لعن الله الراشى والمرتشى والرائش — يعنى الذى يمشى بينهما » (٥) .
« وإذا كانت الرشوة تقدم لحاكم أو ذى منصب طلباً لمغنم وثلاثة أطرافها
ملعونون ، فكذلك الحال بالنسبة للهدايا التى يقبلها الحكام . وفي إحدى خطبه
نعى النبي صلى الله عليه وسلم على الحكام الذين يقبلون الهدايا قائلاً :

« ما بال عامل أبعثه فيقول — هذا لكم وهذا أهدي لى ، أفلا قعد في
بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا . والذي نفس محمد بيده
لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه ، بعير له
رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر . ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه
ثم قال « اللهم هل بلغت ؟ (مرتين) » (٦) .

وتكديس البضائع وخزنها انتهازاً لفرصة أو احتكاراً حرام . وقد وصف
النبي عليه الصلاة والسلام المحتكر بقوله : « لا يحتكر إلا خاطيء » (٧) :

(١) رواه البخارى ٣-٧٤ ومسلم والنسائي ٧-٢١٦ .

(٢) رواه الترمذى .

(٣) رواه أحمد والسنن الأربعة .

(٤) سورة البقرة — الآية ١٨٨ .

(٥) رواه أحمد والترمذى كافي المتفق ٢-٩٣٥ .

(٦) رواه مسلم ٣-١٤٦٣ .

(٧) رواه مسلم ٣-٢٢٧ وابن ماجه ٢-٧٢٨ .

وسبب ذلك أن منع السلعة عن المستهلكين إنما هو — كما قال صاحب الهداية — إبطال لحقهم وتضييق الأمر عليهم فأما إذا كان لا يضر فلا بأس به (١) .
إما إذا كان المنع لا يرفع سعراً ولا يحرم الناس ويضيق عليهم فلا تريب .
وقد عرف الإمام أبو حنيفة المنع بأنه تخزين الأقوات لمدة طويلة من شأنه أن يضر بالمصلحة العامة . لكن تلميذه أبا يوسف توسع فيه وجعله يشمل كل ما يلحق الضرر بهذه المصلحة سواء كانت السلعة أساسية أم لا . وكلا الرأيين يدل على أن صاحبيهما يهدفان إلى حماية المصلحة العامة حيث رأيا أن التحكم في سلعة أساسية واحتكارها لرفع سعرها أمران غير مقبولين . بيد أن أبا يوسف توسع هنا أيضاً وارتأى أن تكديس السلع بكافة أنواعها أو احتكارها مكروه مهما كان الطلب عليها مرناً ، وأن حجبها عن السوق يضر بالمصلحة العامة :

ولعل تردد أبي حنيفة في جعل التكديس يشمل السلع كلها ينبثق من اهتمامه بحرية الفرد التي لا تحجر إلا إذا أضرت بالمصلحة الاجتماعية .

وفي ظروف العالم المعاصر الذي شاعت فيه الأعمال التجارية الكبيرة فإن الاحتكارات غير الطبيعية يجب أن تخضع للقيود بسبب إضرارها بالمصلحة العامة نتيجة نزعتها للإبقاء على الإنتاج دون مستواه الأمثل ورفع السعر فوق حده التنافسي ، والتقصير في زيادة الكفاءة وتحسين الإنتاج ، أما الاحتكارات الطبيعية كالمرافق العامة مثلاً فلا مانع من وجودها إذا عملت الحكومة على تقييدها بأنظمة تضمن عدم انخفاض الإنتاج أو توزيعه عن مستوييهما الأمثلين وعدم ارتفاع الأسعار إلى الحد الاحتكاري . ويصدق هذا المنع أو السماح على الاحتكارات بأنواعها .

والإسلام في سعيه لإقامة عدالة اجتماعية واقتصادية يدعو إلى إزالة الاستغلال بكافة أشكاله — استغلال المنتجين أو الوسطاء للمستهلكين ، استغلال أصحاب العمل للعمال ، استغلال الرأسماليين للمقاولين ، أو العكس

(١) الهداية لأبي الحسن علي المرتضى ٤-٩٢-٩٣ .

إذا انقلب المستغل مستغلا . فكل فرد لا يحصل إلا على ما يستحق عدلا
لا زيادة فيه ولا نقصان ، مصداق قوله تعالى :
« ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين » (١) .

وفي هذه الروح محرم الربا (٢) أو العائد الثابت لرأس المال بدون مساهمة
في مخاطر العمل ، واعتبر أخذه استغلالا ومخالفة لقواعد العدالة الاجتماعية
والاقتصادية . أما إذا ساهم المرء في مخاطر العمل وتحمل الربح والخسارة
فلا جناح عليه فيما يأخذ .

والمسلم إذا ما ابتعد عن الطرق غير المشروعة في الكسب يحق له أن
يزاول أى عمل شريف . وقد عرف الجزيرى هذا البيع المبرور بأنه البيع
الذى يبر فيه صاحبه فلم يغش ولم يخن ولم يعص الله فيه (٣) .

وصاحب العمل المسلم هو الذى يدخل فى عداد من وصفهم الله تعالى
بقوله : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء
الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار » (٤) .

وفى من وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« رحم الله رجلا سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى » (٥) .

(١) سورة الشعراء - الآية ١٨٣ .

(٢) هذه المعالجة الموجزة للربا رغم كفايتها لتعداد بعض القواعد الأخلاقية الخاصة بالاقتصاد
إلا أنها بالتأكيد لا تنى بالغرض إذا أخذنا أهمية الربا فى حد ذاته ومشكلاته التى تدخل فى تحرير
الاقتصاد الحديث منه . وضيق المقام لا يسمح لنا بالتوسع إلا أنه على أية حال يمكن التأكيد على أن
التحريم هو واحد من عدة قيم هامة يتضمنها نظام الاقتصاد فى الإسلام . ولذلك سوف لا تنجح أية
محاولة ولن يكون لها مغزى إذا طبق التحريم بمعزل عن غيره من القيم . وتركه لا يمكن أن يتم ولا
ينبنى أن يتم دون أن ترسى فى البدء القيم الأساسية للنظام الاقتصادى والاجتماعى فى الإسلام .
وفى كتاب محمد رشيد رضا : الربا والمعاملات فى الإسلام ، وفى كتاب أبو الأعلى المودودى
أفضل عرض متوفر عن وجهات النظر المتوارثة فى الربا .

(٣) كتاب الفقه على المذاهب الأربعة - عبد الرحمن الجزيرى ٢-١٥٤ .

(٤) سورة النور - الآية ٣٧ .

(٥) رواه البخارى ٣-٧١ وابن ماجه ٢-٧٤٢ .

أما حب المال والجاه والسلطان ، وهو الحب الذى يأخذ بناصية الإنسان إلى مهاوى الكسب اللاشرعى أو اللاأخلاقى ، فوضع استنكار النبی بقوله : « لا يجتمع الشح والإيمان فى قلب عبد أبداً » (١) .

وصور مغبة هذا الحب فى حديثه :

« ما ذئبان جائعان أرسلتا فى غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه » (٢) .

« من فقه الرجل أن يصلح معيشتة وليس من حب الدنيا طلب ما يصلحك » (٣)
نكتفى بهذا القدر من الحديث عن الكسب ، وفى تفصيل ما هو صحيح وما هو باطل فى أخلاقيات العمل التجارى فى الإسلام حيث النصوص والأحكام القرآنية والنبوية واضحة صريحة ، والفقه زاخر فى بحثهما .

ولإزاء ما قد يستجد من قضايا لم يرد نص فيها فيستطيع أهل الذكر أن يميزوا بين الحق وبين الباطل إذا عادوا إلى ضمائرهم . فعن الصحابي وابصة ابن معبد قال : أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت تسأل عن البر والإثم ؟ . فقلت : نعم . فقال استفت قلبك ، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك (٤) .

وقد تكتنف المرء ظروف لا يستطيع أن يتأكد فيها من صحة حلال شيء وفى هذا الوضع اعتبر العلماء الحديث التالى أساساً من أسس التعاليم الأخلاقية التى ينبغى الاهتداء بها :

« إن الحلال بين والحرام بين ، وبينهما مشتهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » (٥) .

(١) رواه الحاكم والنسائي وجامع بيان العلم ١ - ١٧١ .

(٢) رواه الترمذى والدارمى (المشكاة ٢ - ٦٥٢) .

(٣) رواه البيهقى فى شعب الإيمان كافى الجامع الصغير ٢ - ١٥٨ .

(٤) رواه الدارمى ٢ - ٢٤٦ .

(٥) رواه مسلم ٣ - ١٢١٩ .

الإِنْفَاق : المال في الإسلام مال الله . ولذلك نهى عن كنزه وتعطيله إذا كان مكتسباً حلالاً لأن الكنز والتعطيل يخالف المقصود منه وهو تعميم نفعه على الناس ، سواء أعادت المنفعة إلى المالك بالذات أو إلى غيره . وقد توعد الله سبحانه الذين يكتزون المال ولا ينفقونه في ما أراد بعذاب أليم :

« والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » (١) .

وفي الأرض القابلة للزراعة ، نهى الرسول الكريم عن إبقائها بلا استغلال فقال : « من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه » (٢) . وروى عن الخليفة عمر رضى الله عنه قوله : من كان له مال فليصلحه ، ومن كانت له أرض فليعمرها (٣) .

وقد أدرك ابن خلدون هذا المعنى فأورده في مقدمته في كتاب طاهر ابن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما :

(... واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو ، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان واعتقد فيها العز والمنفعة) (٤) .

أما الإنفاق على الاستهلاك الشخصي فإن الاعتدال فيه من صميم ما يدعو إليه الدين ، والله تعالى يقول :

« وكلوا واشربوا ، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » (٥) .

(١) سورة التوبة - الآية ٣٤ .

(٢) رواه مسلم ٣-١١٧٦ .

(٣) محمد حسين هيكل - الفاروق عمر ٢-٢٢٩ .

(٤) مقدمة ابن خلدون - ص ٣٠٦ .

(٥) سورة الاعراف - الآية ٣١ .

« والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » (١) .

ولما كان الإسلام ديناً لا رهبانية فيه فقد حث النبي المسلمون على أكل
الطيبات : « إن لنفسك عليك حقاً ، وإن لأهلك عليك حقاً » (٢) .

« ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال » (٣) .

وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا
على أنفسكم (٤) .

لكنه ، يأخذه بالطريقه الكلية والعقلانية في معالجة المشاكل ، لم يحدد
سوى بعض المبادئ ليسترشدها الناس لأن الإنفاق الشخصي زماناً ومكاناً
يتحدد بالضرورة بحالة الشخص ودخله ووضع المجتمع المسلم من حيث ثراؤه
ومستوى العيش فيه . غير أنه يجب أن يليق بالشخص المخلوق المتواضع .
فالمسلم الحق ، رغم ما هو مطالب به باستخدام ماله فيما يجلب له اليسر في
معاشه ويزيد من فعاليته ، إلا أنه لا يجوز له أن يعتمد على تبذير موارده في
ما يتنافى والدوق السليم رياء وبطراً ومباهاة . وفي هذا قال الرسول الكريم :

« لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطراً » (٥) .

« إن الله أوحى إلى أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغي
أحد على أحد » (٦) .

أو أن يصرفها في الخمر والميسر والفحشاء أو في أى نشاط مغل بآداب
الدين :

(١) سورة الفرقان - الآية ٣٤ .

(٢) رواه البخارى ٣ - ٥٠ ومسلم .

(٣) رواه ابن ماجه ٢ - ١٣٧٣ .

(٤) رواه مالك ٢ - ٩١١ .

(٥) رواه البخارى ٧ - ١٨٢ ومسلم ٣ - ١٦٥١ والموطأ ٢ - ٩١٤ .

(٦) رواه مسلم وأبو داود ٢ - ٥٧٢ .

« يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » (١) .

« قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق » (٢) « ... يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » ... (٣) .

والإسلام في حرص على بناء مجتمع قائم على العدل والأخوة يؤكد على ضرورة إزالة الحواجز الاجتماعية التي توجد الفوارق الضخمة في الدخل والثراء بين الغنى والفقر ، كما يشدد على ما للعباد من حقوق ، ويبين ما يجب على المسلم الذي يكسب فوق حاجته المعقولة من عمله إزاء من هو أقل حظاً منه « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٤) .

« وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » (٥) :

واستلهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه قول الله عز وجل هذا ، فقال : — وليست الصدقة فضلاً للغنى على الفقير ، بل هي حق في مال الغنى للفقير (٦) وفي الإحسان ، ليست المثالية في التصديق بالعفو ، وإنما هي في تنازل الرجل عن شيء مما يحبه هو إلى من هو أكثر حاجة إليه : وفي هذا الإيثار يقول سبحانه :

« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » (٧) .

« لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » (٨) .

ويقول عليه الصلاة والسلام :

(١) سورة النساء - الآية ٩٠ .

(٢) سورة الأعراف - الآية ٣٣ .

(٣) سورة الأعراف - الآية ١٥٧ .

(٤) سورة المعراج - الآيتان ٢٤ - ٢٥ .

(٥) سورة النور - الآية ٣٣ .

(٦) الفاروق عمر - مجمد حسين هيكل ٢-٢٥٥ .

(٧) سورة الحشر - الآية ٩ .

(٨) سورة آل عمران - الآية ٩٢ .

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (١) .
« من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة » (٢) .

« ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم » (٣) .
ومد يد العون يجب أن يتحلى بالنية الطيبة تركية للنفس وابتغاء لوجه الله :
« الذي يؤتى ماله يتزكى ، وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى » (٤) .

لا رياء فيه ولا إذلالا لمن تسدى إليه :
« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى » (٥) .
« يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر » (٦) .

وليتمكن المسلمون من بناء مجتمع مترابط ترابط الأسرة الواحدة يوزع فيه المال بالعدل وتوفى حاجات المحتاجين ، فرض الإسلام نظاماً متيناً للتكافل الاجتماعي وأضفى عليه قدسية لا مثيل لها في العالم . وهذا النظام هو الزكاة . وبموجبه صار من فروض المسلم الدينية أن يؤدي نصيباً من صافي ماله بنسبة اثنين ونصف بالمائة إلى بيت مال الزكاة أو إلى صندوق التكافل الاجتماعي (٧) . ولأهمية هذه الفريضة جعلت عنواناً من عناوين الإيمان ، وقرنت بالصلاة في معظم الآيات التي ذكرت فيها ولعظم شأنها ، قال عبد الله بن عمر :

(١) رواه البخارى ١-١١ ومسلم ١-٦٧ والنسائي ٨-١٠١ .

(٢) رواه أبو داود ٢-٥٤٨ .

(٣) رواه البزار والطبراني بإسناد حسن ورواه البخارى في الأدب المفرد بلفظ : ليس

المؤمن الذي يشبع وجاره جائع (ص ٥٢) .

(٤) سورة الليل - الآيات ٢١ إلى ٢٧ .

(٥) سورة البقرة الآية ٢٦٣ .

(٦) سورة البقرة - ٢٦٤ .

(٧) نصاب الزكاة على بعض المواد ١٠٪ أو ٢٠٪ ، ويخسب النصوص القرآنية يمكن

الفاق الزكاة في وجوه غير الضمان الاجتماعي . وللإيجاز آثرنا عدم الخوض في التفاصيل .

— من أقام الصلاة ولم يؤد الزكاة فلا صلاة له (١) .

وفي تحصيلها ، يجسد الإسلام أن تعمل الدولة على جبايتها في حال وجود دولة إسلامية . وهذا ما حدث بالفعل في عهد النبي عليه الصلاة والسلام ، وفي عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . وأبو بكر قاتل المرتدين الذين امتنعوا عن تأديتها . أما في عهد الخليفة عثمان ذى النورين فقد سمح بدفعها إلى المحتاج مباشرة .

ويرى أبو بكر الحصاص (٢) أنها يجب أن تدفع إلى الدولة فقط لا إلى المحتاج مباشرة ، عملاً بقوله تعالى ، «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها» (٣) . والزكاة ليست هي البند المالى الوحيد الذى يحق للدولة أن تعمل على تحصيله . بل من حقها أيضاً أن تجبى المزيد من الأموال إذا عجز ريع الزكاة عن سد حاجة المجتمع المسلم . وقد جاء في الحديث الشريف :
« إن فى أموالكم حقاً سوى الزكاة » (٤) .

ومال الزكاة لا يدمج بالضرائب العادية التى تفرضها الدولة الحديثة لتواجه بها نفقاتها لأن هذا المال ضريبة خاصة له نصابه فى مال الغنى للفقير والمحتاج ضماناً لمستوى من العيش فى حده الأدنى لكافة أفراد المجتمع ، وللإقلال من التفاوت فى الدخول وجعلها فى مستوى مقبول وصحى .

أما توزيع الدخول فإن العدل يسير سيره الطبيعى فى التوريث . فالوصية لا تسرى إلا على ثلث ما يترك المتوفى ، والثلاثان الآخران يوزعان وفق نسب متوازنة حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بغية الوصول إلى العدالة المنشودة . ومن المأمول من الشخص أن يوزع الثلث الذى يحق له الوصية به فى وجوه تتحقق بها أهداف الدين ، وذلك بسد حاجات ، ومطالب المجتمع أو أفراد معينين ، وهى الحاجات والمطالب التى لم ترد فى تشريع الإرث .

(١) كتاب الأموال — أبو عبيد ص ٣٥٤ ورواه الطبراني فى الكبير موقوف .

(٢) أحكام القرآن — أبو بكر الحصاص .

(٣) سورة التوبة — الآية ١٠٣ .

(٤) سنن الداريمى ١ — ٣٨٥ .

والإسلام في وضعه نظاماً لتوزيع الدخل والتكافل الاجتماعي لا يقصد إلى تشجيع الحمول أو تثبيط الهمم عن العمل الجدى . وخير ما نستشهد به هنا قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه :

« لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول : اللهم ارزقني فإن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة . ولكن الله يرزق الناس بعضهم من بعض » (١) .
« ابتغوا من فضل الله ولا تكونوا عيالا على الناس » (٢) .

وبخصوص المؤسسات الحكومية أو الاجتماعية التي تعنى بالزكاة فيجدر بها أن تقوم بتدريب الفقراء على مختلف المهارات ومساعدتهم في العثور على أعمال تناسب وقدراتهم ليكونوا أنفسهم بأنفسهم كما أراد لهم الإسلام ، ولنا قدوة بما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع الأنصارى الذي رآه يسأل الناس فلم يتصدق عليه وإنما أوجد له عملاً . وخطوة رسول الله هذه دليل على أن الإسلام يحض على إسداء المعونة للعاطلين عن العمل والمرضى والمعوقين والمسنين ، وفي الوقت نفسه بيان لمن تجب الصدقات إذ قال :

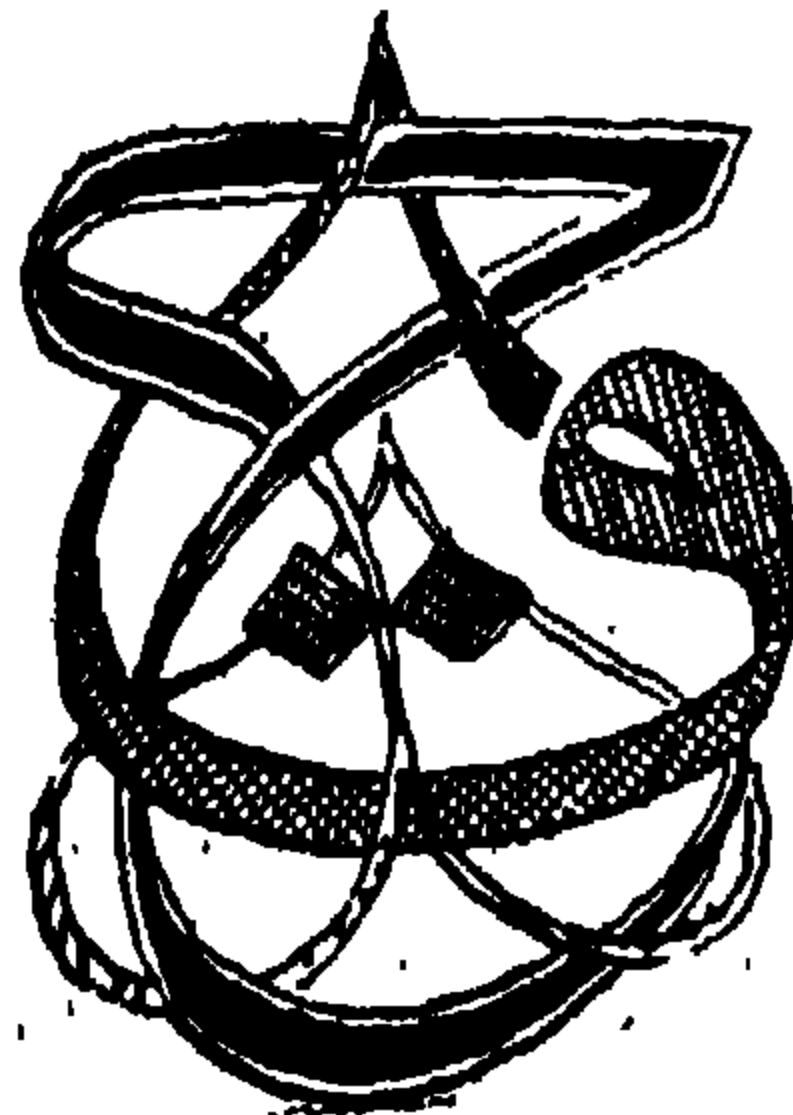
« لا تحمل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى » (٣) .

وإمساك اليد عن التذير والبذخ يبقى لدى الرجل فائضاً لا بأس رغم ما يصرف في وجوه التضامن الاجتماعي . وهذا الفائض يجب أن يستثمر في المنافع الاجتماعية المنشودة وفي الإكثار من فرص العمل لأن كنز المال أو تعطيله غير جائز . والاستثمار نفسه سيساعد على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامى لأنه انتفاع بنعم الله لتحسين أحوال الناس من خلال إيجاد فرص العمل لكل الناس ، ومن خلال زيادة معدلات النمو الاقتصادى اللذين بدورهما سيحصران الفقر في أضيق نطاق ويوفران قاعدة عريضة للرخاء الاقتصادى والتوزيع العادل للدخل . ومعنى هذا كله أن الاستثمار في حد ذاته يعتبر عملاً فاضلاً

(١) أخبار عمر - علي بن أبي الطنطاوى ص ٢٦٨ .
(٢) جامع بيان العلم وفضله - القرطبي ٢-١٥ .
(٣) رواه ابن ماجه ١-٨٩٩ وأبو داود والنسائي .

يساعد على تحقيق أهداف الدين . وفي نهيه عن إبقاء المال معطلا قال صلى الله عليه وسلم :

« من باع داراً ثم لم يجعل ثمنها في مثلها لم يبارك له فيها » (١) .
« من باع عقر دار من غير ضرورة سلط الله على ثمنها تالفاً يتلفه » (٢) .
ولعلنا نوجز هذا الفصل بالقول إن الإسلام يعلق أهمية كبيرة على القيم الروحية ، وأن نظامه الاقتصادي يقوم على أساس أخلاقي متين . والمسلم — لينعم في دنياه وآخره — عليه أن يراعى آداب الدين في طلب الرزق ، وأن يضع ماله في ما يجلب الخير له وللناس . وللوصول إلى أهداف المجتمع القائم على الأخلاق والأخوة والتعاون لا بد من وجود نظام تربوي يغرس هذه القيم في نفوس الناشئة ، وينظر إليه كإلزام أدبي للمجتمع ، ومهمته الأساسية من مهام الدولة الإسلامية تعمل على تنفيذها بكل جد وإخلاص .



(١) كتاب الخراج ، يحيى بن آدم القزويني ص ٨٢ ورواه ابن ماجة كافي الجامع الصغير ١٢٧-٢ .

(٢) رواه الطبراني كافي الجامع الصغير ١٢٧-٢ .

صياغة إسلامية لجوانب

من دالة المصلحة الإجتماعية

ونظرية سلوك المستهلك (١)

د . محمد أنس الزرقا *

المقدمة :

« يا هادى .. يا الله .. إن الطريق لصعب ، ونحن عبادك ليس لدينا
هادى سواك » .

سير إدوين أرنولد

جواهر الإيمان

لقد كان هناك كم هائل من الكتابات فى الخمس والعشرين سنة الماضية
بالنسبة للأوجه الاقتصادية الواسعة للنظام الإسلامى. وقد سارت الدفعة الرئيسية
لتلك الكتابات فى ثلاثة اتجاهات :

(أ) المقارنات التى تضع أمامنا تلخيصاً واسعاً للنظام الاقتصادى الإسلامى
إزاء الرأسمالية والاشتراكية .

(ب) انتقادات النظم والفلسفات الاقتصادية غير الإسلامية .

(ج) بعض الشروح حول إحدى المسائل الاقتصادية ، مثل الربا (الربا
والقائدة) ، وما يتصل بذلك .

(*) الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

إن الأستاذ محمد المبارك ، المفكر المرموق والمراقب المرهف الملاحظة في مجال الفكر الإسلامى ، قد عبر حديثاً عن رأى بأن ما كتب بالنسبة للنقطتين (أ) و(ب) يعتبر كافياً ، وأنه قد حان الوقت للتعمق في النظام الاقتصادى الإسلامى ذاته ، وفهم خصائصه تماماً ومنحه صياغة حديثة (المبارك ، ص ٩ ، ١٠) . وإننى أؤيد هذا الرأى ، وآمل أن يكون هذا البحث خطوة في ذلك الاتجاه .

إن المكونات الرئيسية لهذا البحث تتمثل في إحدى المسائل المنهجية ، وفي موضوعين جوهريين في علم الاقتصاد .

والمسألة المنهجية هي « هل من الممكن قيام علم اقتصاد إسلامى ؟ » وسوف نجد أن الجواب سيكون بالإيجاب عند توضيحنا في القسم (٢) المجالات التى يتوافق فيها الإسلام مع الاقتصاد . وحتى إذا افترضنا أن علم الاقتصاد واقعى ، فإن لديه عناصر معيارية هامة (في الأقسام الفرعية ٢ - ٢ ، ٣ - ١ ، ٣ - ٢) وبطريقة مماثلة ، فإن الإسلام الذى نستطيع أن نفترض أنه معيارى ، لديه أيضاً عناصره الواقعية (القسم الفرعى ٢ - ٣) وقد تم تقديم اقتراح في القسم الفرعى (٢ - ٤) يدل على أن تصنيف الأقوال إلى واقعى أو معيارى إنما يكون أحياناً دليلاً على قصور معرفتنا ، بل ومعتقداتنا الدينية . وقد قدمنا الرؤية الإسلامية بالنسبة للعلاقة بين المعرفة الواقعية والتعليمات الإسلامية في القسم (٢ - ٥) .

وقدمنا في القسم (٤) إعادة إكتشاف وتلخيص الدالة الإسلامية للمصلحة الاجتماعية التى تكونت منذ حوالى ٨٠٠ عام . وقد بسطت في القسم الفرعى (٤ - ٦) بعض المعانى المتضمنة لتلك الدالة بالنسبة للعلاقة بين الفقه الإسلامى وعلم الاقتصاد الإسلامى .

ويبدأ القسم (٥) بإلقاء نظرة على الرؤية الإسلامية بالنسبة للمعاملات الاقتصادية للأفراد (القسم الفرعى ٥ - ١) ، ثم يستكشف في الأقسام الفرعية الباقية علاقة هامة بين الاستهلاك في الحياة الدنيا والثواب في الآخرة

في إطار دالة المنفعة الإسلامية . ويدعم القسم (٥) ما ورد في القسم (٤)
ويقدم الكثير من الاستشهادات بالقرآن والحديث التي تم تصنيفها تحت عشرة
عناوين رئيسية ووضعها في ملحق .

٢ - القضايا المنهجية

(٢ - ١) هل من الممكن قيام علم إقتصاد إسلامي ؟

إن علم الإقتصاد ، كما أكدنا كثيراً ، هو علم واقعي . في حين أن الإسلام
باعتباره ديناً ، يعد معيارياً في المرتبة الأولى .. وقد يصل أحدنا إلى الاستنتاج :
أنه ليس من الممكن قيام علم إقتصاد إسلامي ذي معنى أكثر من إمكانية قيام
علم رياضيات إسلامي أو علم فيزياء ذرية إسلامية .

إنني سوف أقدم مناقشتي في هذا الجزء وغيره موضعاً إمكانية قيام
علم إقتصاد إسلامي متميز ذي معنى ، وأن ذلك ليس من الممكن فحسب ،
بل إنه من الضروري . وباختصار ، فإن وجهة نظري هي أن الإقتصاد لا يخلو
من الأحكام التقييمية تبعاً لاعتقادنا السائد ، وليس من الممكن أبداً أن يصبح
كذلك (القسم ٢ - ١) . وإن الإسلام أيضاً لا يخلو من التأكيدات الواقعية
التي تتحدث عن الحقيقة الاقتصادية (القسم ٢ - ٢) . وإننا إذاً نستطيع
الاستعاضة عن الأحكام التقييمية الغير إسلامية ببديلتها الإسلامية ثم نضيف
التأكيدات الإسلامية إلى حصيلة العلماء الاقتصاديين من التأكيدات الواقعية ،
ثم نستخلص النتائج .

ولكن تلك المهمة في الواقع تعد أكثر سهولة من الناحية النظرية عنها من
الناحية العملية ، فهي ليست بأقل من بناء نظرية جديدة تقريباً . ولكنه يجب
علينا باعتبارنا مسلمين أن نأخذ ذلك على عاتقنا لو أننا أردنا الإسهام في حل
المشاكل الإسلامية الحقيقية بواسطة حلول نابعة من الإسلام ، وإذا كنا نرغب
في إبطال صفتنا « كناقلين تلقائيين » للعلوم الاجتماعية الموجودة حالياً .

وسوف أتناول بالمناقشة أيضاً في القسم (٢ - ٣) حقيقة أن ما نعتبره

حكماً تقييماً كلاسيكياً أكثر من كونه بياناً واقعياً هو شيء لا يدل إلا على قصور معرفتنا ومعتقداتنا الدينية في معظم الأحيان .

(٢ - ٢) الأحكام التقييمية في النظرية الاقتصادية :

إن علم الاقتصاد كما ذكرنا ، هو علم واقعي ، وقد اتسم بتلك الصفة بعد أن تخلص من جميع ظلال الأحكام التقييمية التي كانت تنسب إليه في بعض الأحيان . ولكننا الآن نؤمن على نحو متزايد أن مجال الاقتصاد ينتابه الكثير من تلك « الظلال الكامنة » . وهكذا فإن القيم المتضمنة به هي :

(أ) اختيار النواحي التي يجب السعي إليها : عندما نقوم بتكريس الجزء

الأعظم من مواردنا لنظرية معينة ، فإن ما سيبقى لدينا من الموارد بالنسبة للنظريات الأخرى سوف يكون أقل . و« ينطبق ذلك على تدريب العلماء الجدد ، والزمن الذي تتم فيه الدراسة ، وعدد السطور في الكتب والمنشورات الدورية ... وإنه حتى تكريس الزمن المتساوي لا يخلو من القيم » .

(ب) الاختيار بين المتغيرات والإفراضات : تختلف الحقيقة الاقتصادية

كثيراً تبعاً للزمان والمكان ، أي أنها تتأثر بالكثير من المتغيرات . وإن أي تحليل تجريبي بحث للحقائق إذا كان معتمداً على استخدام الحركة التراجعية المضاعفة وبما عاثلها بدون وجود نظرية ، لن يثبت سوى الترابط ، ولكنه لن يستطيع فصل العلة عن المعلول ، وهكذا فإننا لن نستطيع التوصل من خلال الأساليب التجريبية إلى أي استنتاجات شاملة بالنسبة للعللة والمعلول وسير الظواهر الطبيعية لو لم تكن لدينا إرشادات نظرية قوية .

ويستلزم مثل ذلك الإرشاد النظري معاينة المتغيرات التي تبدو وثيقة الصلة بالظاهرة التي نقوم بدراستها . وعادة ما تكون تلك المتغيرات كثيرة في عددها وغالباً ما تكون ذات طبيعة غير اقتصادية . وسوف نقوم بتصنيف تلك المتغيرات من خلال أسلوب غامض للتفكير والتخمين في ثلاثة أنواع :

— غير وثيقة الصلة بالظاهرة .

— خارجية عن الظاهرة ، أي أنها تؤثر عليها بدون أن تتأثر بها .

— متغيرات باطنية التفاعل بعضها مع البعض وتتأثر بالمتغيرات الخارجية

وتلك هي المتغيرات التي تعتبر هامة بالنسبة للشرح والتنبؤ .

وهكذا ، فإن اختيار المتغيرات وتصنيفها والمشكلات اللاحقة التي تواجهها ونضع لها حلاً نظرياً أو تجريبياً ليس من الممكن إلا أن يتأثر بثقافة ومعتقدات الباحث ، كما يتأثر بمخاوفه المتعلقة بالإنسانية والمجتمع .

(ج) إختيار الأساليب . يكشف أى أسلوب للبحث في المجالات النظرية أو التجريبية عن تصور معين للكون^{١١} ، ويشجع على تأكيد أشياء معينة .

فإن الأساليب الكمية مثلاً توجه الأهمية للأشياء المعروفة جيداً ، والقابلة للقياس بسهولة وبدون تكلفة . وسوف تحوز مثل تلك الأساليب في العلوم الاجتماعية على نجاح أكبر « لو كان الباحثون راغبين فقط في تحديد إختيارهم بأسلوب معقول ومدروس بترو ، وقائم على أساس ميزان محدد الأوجه وسهل القياس »^٣ وتحظى المشاكل والمفاهيم التي يمكن معاينتها في نطاق ذلك الإطار بأقصى الاهتمام المهني على حساب المشاكل والمفاهيم الأخرى . ويمكننا استخدام طرق بديلة للبحث قد تكون مرغوباً فيها في مجالات معينة^٤ .

(د) اختيار الغايات والوسائل^{١٢} . إن بعض المفاهيم الهامة في الاقتصاد تصبح ذات معنى فقط بعد تحديد هدف أو غاية معينة . لقد لاحظ بنيامين وارد مثلاً ، أن الأحكام التقييمية تكون حاسمة بالنسبة لفكرة الفعالية عندما نضطر لتقييم المتغيرات إما بأنها مداخل أو إيرادات . وإنه « إذا كانت هناك بعض أنواع من العمل مرضية بالفعل فإن المرء قد يرغب في تصنيفها (كإيرادات) جنباً إلى جنب مع الإيرادات التي توصف بأنها تقليدية بدرجة أكبر ... ويقام ذلك التصنيف على أساس الحكم بالنسبة لما هو موضع تقدير في المجتمع وما هو ليس كذلك »^٥ .

ويعتبر مفهوم الناتج القومي الإجمالي مقياساً للإنتاج ، ومقياساً للعمل والرخاء ، ذلك لأنه يقوم على أساس أحكام تقييمية معينة :

الإستنتاج : وهكذا ، فإنه يوجد العديد من النواحي في النظرية الاقتصادية

تقوم فيها الأحكام التقييمية بدور حاسم ، وفي مثل تلك النواحي نستطيع أن نسهم نحن المسلمين بطريقة مميزة نابعة من إسلامنا .

ونحن لسنا في حاجة للقول بأن العديد من مجالات الاقتصاد هي واقعية بالفعل وليس من الممكن تغييرها سواء كان ذلك في الإطار الإسلامى أو غيره [من الأطر (مثل الشروط من الدرجة الأولى والثانية للحصول على كمية معينة من الإنتاج بأقل تكلفة ، عند معرفتنا عوامل الأسعار ودالة الإنتاج) .

(٢ - ٣) بعض التعبيرات الاقتصادية الواقعية في القرآن :

إن الإسلام لا يخلو من العبارات الاقتصادية الواقعية بالرغم من أنه يعتبر معيارياً في المرتبة الأولى . وتصور لنا الآيات التالية من القرآن هذه الفكرة . وتشير تلك الآيات إلى نزعات طبيعية معينة في الإنسان في « حالته البدائية » . ويقدم لنا الدين تأثيرات كاجحة وملطفة .

(أ) « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير » ٤٢ - ٦٧ .

تصف تلك الآية أحد آثار إزدياد الرخاء المادى على السلوك .

(ب) « إن الإنسان خلق هلوعاً . إذا مسه الشر جزوعاً . وإذا مسه الخير منوعاً . إلا المصلين ... » ٧٠ - ١٩ - ٢٢ .

إن الإنسان يرفض المشاركة حتى إذا كان يتمتع برخاء متزايد .

(ج) « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المثاب » ٣ - ١٤ .

« وإنه لحب الخير لشديد » ١٠٠ - ٨ .

لقد صور الإنسان بأنه شديد الولع والنهم للثروة .

(د) « وكان الإنسان عجولاً » ١٧ - ١١ . وتؤكد العديد من الآيات الأخرى

الفكرة العامة أن معدل إسقاط الإنسان للزمن من اعتباره هي فوق الصفر

(هـ) « وإنه لحب الخير لشديد » ١٠٠ - ٨ . إن كلمة الخير تعنى كل شيء

مفيد ونافع ، وهكذا فهي تتضمن الثروة ولكنها لا تقتصر عليها إطلاقاً .
ويعصور الإنسان بأنه يتحمس دائماً لمصلحته الخاصة .
ومن الممكن أن نذكر العديد من الآيات القرآنية الأخرى ، ونستطيع
أن نستشهد بالحديث أيضاً ، ولكن ما قدمناه من الأمثلة يكفي لنقل فكرة
أن العبارات الاقتصادية الواقعية ليست قليلة في الإسلام .

(٢ - ٤) العبارات المعيارية التي تعتبر واقعية تقريباً والعكس بالعكس

يوجد اختلاف بين العبارات الواقعية والعبارات المعيارية . وبالنظر إلى
التصور المسبق الشائع بأن الوصايا الدينية تكون عادة معيارية ، فإنني أجد
من الهام بالنسبة للعالم الاقتصادي المسلم أن يدرك أن مثل ذلك التمييز يكون
مضللاً في بعض الأحيان بشكل خطير ومن الضروري أن نقدم مثلاً .

إننا سوف نرسم للتعبيرات المعيارية في هذا المثل بالحرف م ، وللتعبيرات
الواقعية بالحرف و .. وإن التعبيرات الواقعية فقط هي التي من الممكن أن
تكون على صواب أو خطأ .

لقد روى أن أحد السياسيين من شمال أفريقيا قد أعلن بطريقة فظة مايلي :
و ١ - « أن الصوم في رمضان يخفض المجهود ومن ثم الإنتاج » .

م ١ - « إن الحصول على قدر أكبر من الإنتاج يعد هدفاً قومياً حيوياً » .

م ٢ - « لذلك ، فإن الصوم يكون ضد المصلحة القومية في مثل تلك البلدان
الفقيرة » .

ولنستكمل الصورة ببعض العبارات الأخرى :

م ٣ - يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام

و ٢ - ... لعلكم تتقون .. « ٢ - ١٨٣ .

(لاحظ أن هذه الآية القرآنية تعد جزئياً و جزئياً) .

ونظراً إلى الاعتقاد الشائع بأن (و ١) يرجح صحتها ، فإنه من الواضح
أن هؤلاء الذين يقبلون (م ١) (ولعل م ٢ أيضاً) ولا يزالون عازمين على
الصوم (م ٣) إنما يعبرون عن حكم تقييمي بأن طاعة الله أهم من بعض

الحسارة في الإنتاج . ولكنهم يجدون أن عليهم أن يكونوا دائماً في موقف دفاعي ومن المرجح أنهم لن يشعروا بالراحة أو السعادة .

و ٣ - لقد ذكر السكرتير العام للأمم المتحدة في مذكرة عن منع الجريمة وكبحها (١٩ سبتمبر ١٩٧٣) أن « الكثير من البلدان تواجه مشكلة الرشوة والفساد الأخلاقي ، التي تمثل تكلفة إقتصادية خطيرة الأبعاد » (الفقرة ٦٨) . ومن المرجح بصفة عامة أن تلك البلدة (بشمال أفريقيا) ليست باستثناء .

و ٤ - بالنظر إلى (م ٣) و (و ٢) يستطيع الإنسان أن يفكر بطريقة منطقية بأن الصيام يؤدي إلى خشية الله ، التي تؤدي بدورها إلى تحسين المعايير الأخلاقية وتقليل الفساد والإهمال ، وهكذا فإنه يؤدي في النهاية إلى زيادة الإنتاج .

لنفترض الآن أننا قد طبقنا بحثاً منظماً للتحقق من (و ١) و (و ٤) ووجدنا أن كليهما حقيقي - (و ١) حقيقية في رمضان و (و ٤) حقيقية في الشهور الأخرى ، وقد رنا آثارهما الكمية على الدخل القومي كل على حدة . ولنفترض أيضاً أن الجميع يقبلون م ١ :

إذا اتضح أن للصيام تأثيراً سلبياً على الإنتاج ، حينئذ فإن أية من العبارات السابقة ذكرها لن تتغير طبيعتها من م إلى و ، أو العكس بالعكس . ولكن لو اتضح أن للصوم تأثيراً إيجابياً على الإنتاج ، فإنه سوف تحدث حينئذ الكثير من التغييرات الأساسية :

و ١ سوف ينحرف وقعها كثيراً بواسطة و ٤ ،

م ٢ سوف تصبح واقعية وخاطئة .

م ٣ سوف تصبح ما أطلق عليه عبارة « مختلطة » معيارية ولديها عنصر

واقعي قوي ، أو العكس بالعكس .

فلنقرأ الآية القرآنية بأكملها :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم

لعلكم تتقون » « وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون » « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ٢ - ١٨٢ - ٨٤

(إن التوكيد من إضاقتنا)

(٢ - ٥) استنتاجات حول المنهج :

إن ما نصنفه غالباً كعبارة معيارية مع التلميح في بعض الأحيان إلى أن المعنى المضاد قد يكون صحيحاً بنفس الدرجة يعتبر دليلاً على معلومتنا أو على نقص هذه المعلومات . ويعتبر ذلك صحيحاً بصفة خاصة بالنسبة لجميع « الأوامر » و « النواهي » التي نجدتها في الإسلام ، فهي « عبارات مختلطة » تبدو معيارية « ظاهرياً » ولكنها مفعمة بنتائج واقعية . إن أعمال العبادة كثيراً ما تبدو أنها معيارية .. ولكنها أيضاً تعد أمثلة رئيسية للعبارات المختلطة (تستطيع أن تقرأ الآيات ٢٢ - ٣٧ حول التضحيات وأيضاً الآية ٢ - ١٧٧) .

إن السلوك الإقتصادي للإنسان وما عداه يتأثر من بين أشياء أخرى بنظراته للحياة ، ومعتقداته ومعايير الأخلاقية ، ولذلك فإن كل ما يؤثر على تلك المتغيرات يجب بالضرورة أن ترتب عليه نتائج اقتصادية بعيدة المدى . لقد أكد بعض العلماء الاقتصاديين بشدة ، وأبرز من نشير إليه منهم ب. أ. سامولسون ، وجهة النظر الإيجابية التي تعطى أهمية عظيمة للتمييز بين العبارات المعيارية والواقعية ٧ . وإن أي إغفال لذلك التمييز يكون من الممكن تبريره فقط في الحالات النادرة التي نعمل فيها إلى إنفاق الوقت والمال للتحقق من العبارة قبل أن نقبلها .

ومع ذلك ، فإن الوضع في الحياة الواقعية يختلف تماماً . فإننا في الممارسة العملية دائماً نقبل العبارة الواقعية وندعو الآخرين لقبولها بدون أن تكون لدينا أقل نية أو وقت أو مال للتحقق منها . لقد صرح ذلك السياسي من شمال أفريقيا بتلك العبارة وهو يعلم تماماً أن أي شخص لن يقدم على محاولة دحضها بالرغم من أنها واقعية وقابلة للدحض . وأستطيع أن أطرح السؤال ما هو الفارق العملي بين مثل تلك العبارة وبين عبارة معيارية ليس من الممكن دحضها ؟ ٨

إنه من الملائم هنا أن نتذكر كيف تعلمنا الإسلام أن نتدبر وصاياه .
أولاً : إنه ليس هناك ادعاء بأن ما هو محرم يعد شيئاً سيئاً تماماً وما هو
مفروض يعد شيئاً حسناً تماماً . ولكن الأمر ، مثلما عبر عنه الشاطبي ،
هو أن كل وصية إسلامية يكون لديها في نفس الوقت تأثيرات مرغوب وغير
مرغوب فيها ، وأن الإسلام يضع قواعده على أساس التأثيرات الغالبة .
وللحصول على مثل واضح بالنسبة لتلك الفكرة ، نستطيع أن نقرأ الآيات
القرآنية ٢ - ٢١٩ و ٥ - ٩٠ المتعلقة بشرب الخمر ، والميسر ٩ .

ثانياً : لو كانت للإنسان معرفة ملائمة بالنسبة للنتائج المباشرة وغير
المباشرة لأفعاله واتجاهاته .. على كل من المدى القصير والطويل .. ولو كان
لتلك النتائج نفس الأبعاد لما كان هناك معنى لانشغال الدين بالأمور الاجتماعية .
ولكن معرفة الإنسان في ذاتها لا تكفي .. ١٠ إن الله العليم الرحيم ، نظراً
لاهتمامه بصالح الإنسان ، قد زوده بعلامات وإرشادات حتى يوفر عليه
الخسارة الفادحة إذا سقط ضحية لقصور معرفته أو أوهامه وانفعالاته .
وإن الغرض من ذلك الإرشاد الإلهي هو توجيه الإنسان إلى الوجهة السليمة
في مساعيه الاجتماعية ، أو الفكرية . ولكنه لا يعني إحباط أو استبدال مثل
تلك المساعي التي تشكل جزءاً هاماً من رسالة الإنسان في الحياة .

لقد زودنا الله بنوع من الخريطة المصغرة التي يقيم الإنسان أعماله على
أساسها . ولو كانت للإنسان معرفة كاملة خالية من النزعات ، لتوصل إلى
إستنتاجات مماثلة لوصايا وإرشاد الله .

لقد تم تأييد ذلك الأسلوب الفكري بواسطة عدد كبير جداً من الآيات
القرآنية حتى إننا لنعجز عن تقديمها هنا . أنظر على سبيل المثال في الآيات
٢ - ١٨٤ عن الصيام ، ٢ - ٢١٩ - ٢٢ و ٤ - ٢٥ - ٢٨ عن الزواج ،
٢ - ٢١٩ عن شرب الخمر والميسر ، ٢ ، ١٠٢ عن السحر ، ٢ - ١٠ -
١٣ ، ٤ - ٨٣ ، ٢٢ - ٤٧ ، ٢٣ - ١ ، ٢٨ - ٤٣ - ٤٧ ، ٢٨ - ٥٠ -
٥١ ، ٣٠ - ٤١ عن العديد من الأفكار العامة ،

٣ - القضايا الفلسفية

(٣ - ١) الأسس الفلسفية لعلم الاقتصاد الكلاسيكي المحدث :

إن عنوان ذلك القسم يكون بلا معنى لو أقر الإنسان بدون تحفظ بالرأى السائد ... بين العلماء الاقتصاديين ، وهو أن النظرية الاقتصادية الرئيسية تعد محايدة بالنسبة للقيم ، ولذلك فإنها يمكن تطبيقها في أى مجتمع ، وأنها مبدئياً تستطيع أن تخدم معظم الغايات السياسية « ١ إننى لا أؤمن بصحة هذا الرأى تماماً ، وآمل أن تبرهن مناقشات هذا البحث على ذلك .

ويمكننا أن نلخص رؤية العلماء الاقتصاديين المنفصلة عن الدين تلك التى صاغوا أفكارهم بالنسبة للكون فى نطاقها فيما يلى :

إن الإنسان كائن (ليس حيوان) من نتاج الطبيعة ، وإن وجوده ليس فى حاجة لأن يكون له أى معنى أبعد من ذلك - إنه موجود بكل بساطة وهذا هو الأمر .

إن الإنسانية هى الحقيقة النهائية ، وإن أهمية الحياة وأهدافها النهائية ، لو كانت هناك أى منها ، يجب السعى إليها فى نطاق الحياة ذاتها وليس فيما وراءها . إن كمال الجنس البشرى من الممكن التوصل إليه بدون العون الإلهى .

ويمكننا تلخيص التصور التقليدى التحررى للإنسان فى أربعة مبادئ : المتعة ، والعقلانية ، والفر دانية ، والحرية . ٢

وتتمثل المتعة فى مبدأ جرمى بنثام للمتعة - والألم ، وهو : إن الإنسان يقع تحت سيطرة عاملين رئيسيين ، هما الألم والمتعة ، وتعتبر المتعة هى الغاية العليا فى الحياة . إن الإنسان كسول بطبيعته ، أى أنه يكره بذل الجهد ويعتبره شيئاً مؤلماً بالنسبة له .

« وتعنى العقلانية التكيف وفقاً للوسائل - والغايات ، واللجوء إلى الاختيار المتأنى بين الأشياء البديلة سعياً وراء إشباع حاجات الإنسان » .

« وإن المذهب الذرى هو تأكيد ضرورة الانفصال والاستقلال الذاتى لكل فرد عن غيره من الأفراد ، وتكون النتيجة هى إقرار القيم عن طريق

العمليات الداخلية للكائن الحي الإنسانى » (وارد ، ص ٢٤ - ٢٥) ،
ولكننى أفضل تسمية ذلك المذهب بالفردانية بدلا من المذهب الذرى .

أما « الحرية » فهى تعنى تأكيد حرية الإنسان التامة فى شكلها الأولى ،
وأن التقييد الرئيسى لتلك الحرية ينبع من أساليب تأهيل الفرد للعيش فى المجتمع
مع الآخرين ، الذين يكونون أحراراً بدرجة متكافئة . « وهكذا ، فإن كل
فرد يعتبر إنكاراً لحرية الآخرين » (المصدر ، ص ١٢) .

ولا تزال تلك الأفكار قوية حتى فى الوقت الحاضر ، وقد تم تصوير
ما تعنيه عملياً بالنسبة للمستهلك فى الاقتباسين التاليين .

لقد كتب ب. شيلز فى ١٩٧٤ أن الاتجاه الذى يؤمن بمذهب المتعة يعنى
من بين أشياء أخرى ما يلى :

أن أحد التزامات الحكومة يتمثل فى محاولة تدعيم مذهب المتعة واسعة
النطاق بين الشعب : أى أنه يجب إشباع جميع أو معظم الحاجات المادية
لأعضاء المجتمع القومى ، ويجب توسيع ذلك الإشباع باستمرار بهدف تحقيق
زيادة مستمرة فى سد الاحتياجات من المنتجات المتوفرة حتى يتم إشباع هذه
الاحتياجات . (ص ٢ وما يليها)

وبوضع ذلك الإطار أمامنا ، فإنه لا يكون من الصعب وضع تعريف
للأشياء التى تؤدى إلى تكوين « الحياة الملائمة » . لقد حاول س. ف. سنجر ،
المتخصص المرموق ، فى ١٩٧١ أن يعرف خاصية الحياة فقال : إننا من
الممكن أن نضع تعريفاً غير دقيق (لخاصية الحياة) فى مجتمعنا (الولايات
المتحدة الأمريكية) الذى تعد الرفاهية المادية واحدة من الأشياء الهامة فيه
وتسهم فى السعادة التى ينشدها الناس ، وذلك التعريف هو : « الاستحواذ
على أكبر قدر ممكن من المال الفائض بعد قضاء الضروريات الرئيسية ،
وامتلاك الوقت والفرص اللازمة لإنفاقه بطريقة ممتعة » (ص ٤٠٠) .

٣ - ٢ الافتراضات الكلاسيكية المحدثّة بالنسبة لسلوك المستهلك :

يفترض العلماء الاقتصاديون أن الدافع الرئيسى القوى للفرد المستهلك هو الرغبة فى الإستهلاك الشخصى والحصول على الراحة . ويفترض أيضاً أن تلك الرغبة لا يمكن إشباعها ، وأن المستهلك يحاول إشباعها إلى أقصى حد ممكن بما يتناسب مع العقل .

ولأنه أيضاً ليس من الصعب أن نرى الصلة بين افتراضات العلماء الاقتصاديين بالنسبة لدالة المنفعة للمستهلك وبين مبادئ الفردانية والحرية (إن دالة المنفعة تلخص الأساليب التى يتأثر بمقتضاها إشباع حاجات الفرد عن طريق إستهلاكه للبضائع المختلفة) .

وهكذا إنه يتم تجميع كل العوامل الغير اقتصادية التى تؤثر على سلوك المستهلك وإعطائها اسماً يتسم بالمهارة بحيث لا يستطيع أى شخص التدخل فيه وهو : الأذواق . وتعتبر الأذواق بالنسبة لصلتها مع دالة المنفعة كمتغيرات خارجية ، وهكذا تستطيع التأثير فى سلوك المستهلك بدون أن تتأثر بسلوك المستهلكين الآخرين ٣ . ولا تتضمن الأذواق الخصائص الديمغرافية وغيرها من الصفات الشخصية للمستهلك فحسب ، ولكنها تتضمن أيضاً معتقداته وقيمه الأخلاقية ، وتلك هى أكثر الأشياء أهمية لنا . ومن الممكن أن تتمثل تلك القيم فى أى شئ ، ولكنها لا يجب أن تكون شاذة للغاية إلى حد التعارض مع الافتراضات الآنف ذكرها ، أو الافتراض النهائى ، الذى يمثل الأناية الذاتية : أى استقلال المنفعة الفردية عن منفعة الآخرين ٤ .

ولكننا يجب أن لا نغفل ذكر أن عدداً كبيراً جداً من العلماء الاقتصاديين قد قدموا إعتراضاتهم بالنسبة لافتراض استقلال المنافع . . ومع ذلك استمروا فى استخدامه فى تحليلاتهم . وقد نجح الكثير منهم فى إيجاد معانى متضمنة لتحقيقه ولكن ذلك كان فقط ينطبق على حالات معينة (مثلاً ، ج . س . دوسنبرى ، الدخل ، والإدخار ونظرية سلوك المستهلك) ، (١٩٤٩) :

لقد كان العذر الشائع لإهمال تحليل تلك المسألة بطريقة تتسم بالإخلاص هو أن التخلي عن هذا الافتراض سوف تكون له متضمنات بعيدة المدى

ومن الصعب معالجتها ، ولكننا يجب أن نضيف أن ذلك ليس بعذر مقنع بالنظر إلى حقيقة أن العلماء الاقتصاديين يجدون أحياناً أنه من الجدير بهم أن يسعوا وراء قضايا معقدة تنسم بالتفاهة .

(٣ - ٣) المعتقدان الإسلاميان وثيقا الصلة بالسلوك الاقتصادي :

يوجد الكثير جداً من المعتقدات الإسلامية وثيقة الصلة بالسلوك الاقتصادي حتى إننا لنعجز عن ذكرها جميعاً هنا . والآن ، فإنني سوف أبرهن على قوة الصلة بين الإثنين من تلك المعتقدات : أن الله هو المالك ، وأن الحياة اختبار .

(٣ - ٣ - ١) الله هو المالك :

إن فهم فكرة الملكية في الإسلام يشكل واحداً من أسس السلوك بالنسبة لكل من المستهلك والشركة .

عندما يولد الإنسان فإنه — إذا استخدمنا التشبيه — يدعى إلى مائدة الكون الواسع الذي أعده الله للإنسان . ولا تتضمن تلك المائدة الأشياء المادية على وجه الأرض وفي الكون فحسب ، ولكنها تتضمن أيضاً القوانين الطبيعية (قوانين الله) ، وجسم الإنسان ذاته ، ومشاعره ، وقدراته العقلية .. إلخ . إن جميع تلك الأشياء هي خلق الله وملكيته بمفرده .

إن الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يدعى عن حق أنه « يخصه » هو إرادته التي وهبها الله له « الحرية » ٥ .

إن ما يحصل عليه الإنسان أو يكتسبه في الحياة الدنيا ، سواء بطريقة فردية أو جماعية ، يعد نتيجة لاستخدام إرادته في انتهاج الطريق الصحيح ، وترك قوانين الله تقوم بالعمل في نطاق ملك الله . وحتى عندما يحصل الإنسان على شيء من عرق جبينه ، فإنه في الحقيقة يوجه إرادته لاستخدام جسده ومشاعره ، التي تعتبر خلق الله وملكيته ، وفي تلك العملية يستخدم الإنسان الطعام ويتنفس الهواء الذي يعد من ممتلكات الله . وإن أي شيء يمتلكه الإنسان

في المفهوم التقليدي القانوني ، يعد شيئاً قد سمح له بأن « يحوز عليه » بالرغم من كونه ملكية شرعية لله ٦ ..

« له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى » .

٦ - ٢٠

« الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم .. مالك يوم الدين » .

٤ - ١ - ١

وسوف يشعر الإنسان بالإجلال والشكر ، سواء كان هو المنتج أو المستهلك ، عندما ترسخ فكرة أن الله هو المالك في قلبه ، لأن الله قد وضع جزءاً من ثروته في عهده . وحينئذ سوف يميل الإنسان إلى الاعتراف بحق الله في وضع الحدود الملائمة بالنسبة له للتمتع بالثروة واستخدامها ، وأيضاً الاعتراف بحق الله في تعيين أشخاص آخرين أو تعيين المجتمع ليكون المطالب الشرعي بنصيب في تلك الثروة .

« آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير »

٦ - ٥٧

« ... وآتوهم من مال الله الذي آتاكم »

٣٣ - ٢٤

(٣ - ٣ - ٢) الغرض الأوحد للحياة : إختيار الإنسان :

« تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ... »

إن الحياة تعد بمثابة اختبار ولكننا لا نمر به جميعاً بطريقة متساوية ، ومما يتفق مع العدل ، فإننا أيضاً لا نحاسب بطريقة متساوية في يوم الحساب . ويقول الله « ... فضلنا بعضهم على بعض » ١٧ - ٢١ ، وذلك في كثير من النواحي : في المقدرة العقلية والبدنية ، وفي البيئة المادية والاجتماعية ، وفي القوة والمعرفة والثروة ... إلخ . وتكون بعض هذه الأشياء متوارثة وبعضها مكتسب بالجهد ، وبعضها يجيء تبعاً للظروف ، ولكن كل فرد سوف يكون مسئولاً أمام الله بالنسبة لجميع الأشياء التي فضل فيها على الآخرين وفي يوم الحساب سوف يحاسب كل فرد :

... عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه ، وعن علمه ماذا عمل به : (حديث موثوق بصحته) .
« وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم » . ٦ - ١٦٥
ونستنتج حينئذ ، متفقين في ذلك مع الدكتور أحمد النجار ، أن أي شيء يستخدمه الإنسان (كستهلك أو منتج) لا يخلو من الالتزامات الأخلاقية حتى إذا كان خالياً من الالتزامات الاقتصادية ٧ . وإن ما يجب أن يقدمه مقابل ذلك هو الشكر للخالق المالك ، أي أننا يجب أن نكون متبهين لله في استخدامنا لتلك الأشياء ، ونشارك في ثمراتها أصحاب الحق الشرعيين الآخرين .
٤ - إعادة اكتشاف دالة إسلامية للمصلحة الاجتماعية :

إن دالة المصلحة الاجتماعية التي يتمنى الاقتصاديون المحدثون التوصل إليها قد صيغت قبل حوالي ٨٠٠ سنة صياغة أصلية من قبل مفكرين وفقهيين مسلمين هما الإمام أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) ، والإمام أبو إسحاق الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠ هـ) . ١ فالإمام الغزالي هو الذي قدم الصياغة الأصلية ثم وسعها الشاطبي وشرحها وطورها إلى حد بعيد . وهناك عدد من الخلاصات الممتازة لأفكار هذين الإمامين في كتابات عدد من الفقهاء المعاصرين كالأستاذ المرحوم محمد أبو زهرة ، والأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء الذي سأعتمد على تلخيصه في هذا البحث .

علماء النفس المسلمون في جحر الضب (٢)

د. مالك بدرى *

إن العنوان الغريب لهذه المقالة يأتي من الحديث النبوي الشهير الذي تنبأ فيه محمد صلى الله عليه وسلم أنه سيأتي يوم يقوم فيه المسلمون بالتقليد الأعمى لأساليب المسيحيين واليهود برغم سخفها الواضح وصفاتها الغير إسلامية . وقد صور ذلك جيداً في قوله صلى الله عليه وسلم « حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم » . وتظهر صحة ذلك الحديث بوضوح في جميع نواحي الحياة الحديثة للمسلمين ، مما يجعلنا في غير حاجة إلى تقديم أية أمثلة .

وعلى المستوى الأكاديمي ، فإن حقل العلوم الاجتماعية يعد واحداً مما تتمثل فيه ظاهرة التقليد الأعمى بأوضح صورها . لقد سادت النظريات والممارسات التي تعد نتاجاً للمدنية الغربية المنتمية للمسيحيين واليهود أقسام العلوم الاجتماعية بالجامعات في البلدان المسلمة والصحافة ، وقد عاونت الإذاعة والتلفزيون على إقرار مبادئها الأجنبية بين عامة المسلمين .

إن تكرار النظريات والممارسات الغربية في علم النفس بدون ترو و ربما يقدم أخطر تهديد لمركز المذهب الإسلامي بين الدارسين والعامة من المسلمين . ويقدم علماء النفس الغربيون نظريات حول شخصية الإنسان ، ودوافعه

(*) أستاذ علم النفس الإكلينيكي في هيئة التدريس ، جامعة الرياض ، المملكة العربية السعودية .

وسلوكة تتعارض مع الإسلام في الكثير من النواحي . وتغلف تلك النظريات وتطبيقاتها بغلاف « علمي » جذاب . وإن علماء النفس المسلمين — مثلهم مثل زملائهم في جميع أنحاء العالم — تكون لديهم رغبة متلهفة لأن يتم تقديمهم تحت لواء العلم الرفيع . ولسوء الحظ فإن ذلك الدافع يقود الكثيرين منهم إلى القبول ، سواء بوعي أو بدون وعي للنظريات والممارسات التي أقل ما يمكن أن توصف به ، أنها غير ملائمة لتطبيقها في بلدانهم الإسلامية . وإنني سوف أقتصر في هذا البحث على مناقشة أخطار ذلك التقليد الأعمى من جانب علماء النفس المسلمين بأسلوب مبسط غير معقد ، وسوف أحاول أن أقدم بعض الأمثلة المحدودة التي حصلت عليها من خلال تجاربي كأستاذ في الجامعة وكعالم نفساني . وسوف أتناول الموضوع أولاً في عبارات عامة قبل أن أتحدث بصراحة عن علماء النفس المسلمين .

إن الباكستاني الذي يتدرب في الجراحة في بريطانيا لن يحتاج لأي تكيف عندما يقوم بإجراء عملية جراحية في بلده . فإنه سوف يجد نفس النوع من القناة الهضمية ، ونفس القلب والكليتين ، بصرف النظر عن العقيدة ، أو نوع الطعام ، أو النشأة العائلية أو التضخم الاقتصادي . ومن الناحية الأخرى فإن علم النفس الإنساني يتأثر بشدة بالتغيرات الحضارية . وحقيقة ، فإنه يوجد القليل جداً من مبادئ علم النفس التي حازت على شرعية في الحضارات المختلفة مثل أهمية دعم التعليم ، ولكنه حتى عند تطبيق ذلك المبدأ فإن نوع التدعيم — الإيجابي أو السلبي — المستخدم ، وأسلوب تقديمه يعد ظاهرة مرتبطة بالحضارة مع وجود الاختلافات الفردية في نطاق كل حضارة .

وعندما نأتي إلى المفاهيم السيكولوجية الأكثر « مرونة » فإننا نجد أنفسنا في حالة ارتباك طبيعي لا يستطيع فيها أي شخص ، حتى في المجتمعات الغربية المتطورة ، أن يتأكد أي جحر ضب يجب الدخول إليه لحل مشكلة سيكولوجية معينة . وتمتلئ كتب علم النفس المتقدمة والجرائد المتخصصة بالنتائج المتعارضة للأبحاث التي تعالج مشاكل مماثلة ، والتي تمتلئ بالمناقشات ، والمناقشات المضادة للمدارس المتنافسة التي تبدي إختلافات جادة فيما بينها حول تصور

كل منها لظاهرة سيكلوجية معينة . وعلى مستوى الحضارات المختلفة فإن الإنسان يجد نفسه غير قادر على التعريف الواضح والدقيق لبعض المشكلات الحيوية ، هذا إذا تجاوزنا عن ذكر المهمة الشاقة لإيجاد الحلول لها .

ولنأخذ المشكلة العامة البسيطة تلك التي تتعلق بمن هو الشخص السوى ومن هو الشخص الشاذ ؟ إن مجال علم نفس الشواذ والصحة النفسية لا يستطيع حتى الآن تحديد معايير معينة لتوضيح من هو الشخص الطبيعي ومن هو الشخص الشاذ وإذا نظرنا إلى الشذوذ من وجهة النظر الإحصائية البحتة ، فإن الشخص العبقري سوف يعتبر شاذاً مثله مثل الشخص ذى المستوى المنخفض جداً من الذكاء . ومن وجهة النظر الحضارية ، فإن الشذوذ يصبح أقل وضوحاً إلى درجة كبيرة ، وإنه حتى في بعض الأحيان يصبح عبارة بلا معنى . إن السلوك الذى يعتبر شاذاً في بلدة سوف يكون متوافقاً مع المعايير في خلال ساعات قليلة من السفر الجوى ، أو حتى بعد مرور القليل من السنين في نفس المكان .

وأستطيع أن أقدم القليل من الأمثلة من أنماط حضارتنا الإسلامية والعربية التي ذكرتها بالفعل في أماكن أخرى (١) . وطبقاً للعادة السودانية المندثرة والغير إسلامية لجلد المتطوعين بالسياط في احتفالات الزواج ، فإننا لازلنا نستطيع أن نرى العريس في القرى النائية في الجزيرة - وسط السودان - وقد زخرف نفسه وهو يجلد بلا رحمة الظهر العارى لرجل مقعم بالحماس يتخجل جروحه النازفة بما يفوق طاقة البشر كما لو كان في نشوة نوم مغناطيسى عميق . وتؤيد الفتيات ذلك الاستعراض المتطرف للشجاعة الذى يقدمه صديق العريس بهليلاتهم النسائية القطرية ، وتعاد رواية تلك القصة في القرية الصغيرة بأسلوب يضمن الحفاظ على ذلك النمط الحضارى الشعبى .

ماذا يكون رأى عالم النفس الأوروبى في تلك الممارسة كشكل منفرد للسلوك ؟ إن العريس السودانى لن ينظر إليه كشخص قاس وشاذ اجتماعياً

(١) م . بدرى ، الحضارة والتقاليد والمرضى النفسى ، الجريدة الطبية للسودان ، الجزء

فحسب ، بل أنه أيضاً سوف يتم تشخيصه كشخص منحرف جنسياً يستخلص
متعته من إنزال العقاب على الآخرين ، أى أنه شخص (سادى) . ويعتبر
الصديق الذى جلد بالسياط كشخص (ماسوشى) يشبع حاجاته الجنسية
الشهوانية عن طريق العقاب الذاتى .

ولذلك يستطيع الإنسان أن يتحدث عن العادات الشاذة على مستوى
الحضارات ، أو حتى التى تصل إلى حد المرض . ويعالج المرضى فى وحدات
العلاج النفسى من السرقة الغير إرادية . والجنسية المثلية . ويخبرنا القرآن الكريم
عن قوم النبی لوط حينما أصبحت الجنسية المثلية عادة قوية جداً وشائعة حتى
أن الأشخاص ذوى الجنسية الغيرية مثل لوط والشخص المخلص الذى اتبعه
قد تم اضطهادهما علانية لكونهم كذلك . ويصور لنا القرآن الكريم الكلمات
التي تم تبادلها بين النبی لوط ، عليه السلام ، وقومه :

« أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تجهلون .
فما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوا آل لوط من قريبتكم إنهم أناس
يتطهرون » (١) .

ولقد كان النبی شعيب على نزاع مع قومه بسبب فقدانهم الشعور بالذنب
كلية بالنسبة لفعل السرقة الآثم . وقد قال لهم «ويا قوم أوفوا المكيال والميزان
بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين » (٢) .
وقد أجاب رؤساء قبائل قومه على هذا الأمر الأخلاقى قائلين : « لنخرجنك
يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن فى ملتنا » (٣) .

وهكذا فإننا نجد أن الأشخاص الذين يتمسكون بمعايير أخلاقية عالية
فى المجتمعات التى تكون العادات الغير أخلاقية قد أصبحت راسخة بها ،
من الممكن أن يعتبروا شاذين ، أو منحرفين جنسياً ، أو مضطربين عقلياً .
ويكون من الممكن ترحيلهم أو قتلهم لتمسكهم بالطهارة ، ومن الممكن حتى

(١) النمل ، الآيات ٥٥ و ٥٦ .

(٢) هود ، الآية ٨٥ .

(٣) الأعراف ، الآية ٨٨ .

أن يصل ذلك إلى حد إعلانه صراحة ، « أخرجوا آل لوط من قريبتكم
لأنهم أناس يتطهرون .. » .

وعلى ضوء تلك المناقشة الطويلة ، نستطيع أن نطرح السؤال ، ما هي
المعايير والمقاييس التي يضعها علم النفس الغربي الحديث بالنسبة للشخصية
الطبيعية السوية ، وهي الفكرة الرئيسية التي قامت على أساسها نظرية علم النفس
الغربي وأبحاثه العلمية . وإذا تتبعنا مقياس الشخصية السوية في أى كتاب حول
التكيف النفسى ، أو الشخصية ، أو علم نفس الشواذ ، فإننا سوف نجد
عبارات تصف الشخصية السوية كشخصية لديها « شعور كاف بالطمأنينة » ،
و « قدرة على مجابهة الواقع » ، ودرجة معقولة من التقييم الذاتى (نفاذ البصيرة)
و « إشباع كاف للرغبات الجسدية » ... إلخ (١) . ولم يرد أى ذكر على
الإطلاق للأوجه الأخرى للإنسان ، سواء الوجه الدينى ، أو الروحى أو حتى
الظاهر البداهة « Transcendental » . إن تعريف علم النفس الحديث هو
أنه الدراسة « العلمية » للسلوك ، ويعرف سلوك الإنسان ببساطة بأنه ما يفعله
الإنسان أو يقوله أو يشعر به حتى يتكيف مع بيئته . ونظراً لأن هدف علم
النفس الغربى هو تكوين تلك الشخصية السوية الطبيعية طبقاً للمقاييس التي
ذكرناها من قبل ، فإنه يجب على المسلم الطبيعى ، إذا تجاوزنا عن علماء
النفس المسلمين الممارسين ، أن يدحض بعض ما يعتبر كأساس علم النفس
الحديث ذاته ، وأسلوب تصويره للإنسان . وبالرغم من أن علم النفس :
باعتباره علماً من العلوم . يدعى أنه يتخذ وجهة نظر محايدة تجاه وجود الله
ووضع الدين ، وأنه يقوم بتطبيق أسلوب « علمى » موضوعى غير متحيز
عند دراسة تلك الظاهرة الروحية ، فإنه مع ذلك ينظر إلى الإنسان كحيوان
مادى هدفه الوحيد هو التكيف مع بيئته المادية والاجتماعية في « المكان » الذى
يكون به وفي وقته « الراهن » ، وتعتبر وجهة النظر هذه إلحادية في حد ذاتها .
إن وجهة نظر علم النفس العام تلك تعد على أى حال أقل عداء للدين
من بعض مدارس العلاج النفسى التي تتخذ موقفاً عدائياً من الله ومن الدين

(١) أنظر على سبيل المثال في أ . هـ . مسلاو و ب . ميتلمان ، مبادئ علم نفس الشواذ ،

ليويورك ، هارپر ، ١٩٥١ .

كجكل : ويقول فرويد فى كتابه المحاضرات التمهيدية الجديدة فى العلاج النفسى
« إن الظواهر الدينية تفهم فقط من خلال نموذج الاضطرابات العصبية
المألوفة تماماً والى تعتبر صدئ لأحداث ماضية طواها النسيان ، ترجع إلى
التاريخ البدائى للعائلة الإنسانية ... » (١) .

ويقول فى كتاب آخر :

« قد يجرؤ الإنسان على اعتبار الاضطراب العصبى الشديد كجزء مرضى
متمم لتكوين الدين ، ويصف ذلك الاضطراب العصبى كنظام دينى خاص ،
ويصف الدين كاضطراب عصبى عالمى شديد ... » (٢) .

ويبشر الإسلام بأن دور الإنسان فى الحياة ، كما هو معروف جيداً ،
هو عبادة الله « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (٣) .

إن مفهوم العبادة فى الإسلام واسع جداً حتى أنه يشمل جميع الأنشطة ،
والمشاعر ، وحتى الرغبات التى يطلق لها الإنسان العنان فى سبيل الله . ونستطيع
فى هذا الشأن أن نرى المفاهيم المتعارضة للإنسان ، وسلوكه ، ووضعه فى
العالم طبقاً لكل من الإسلام وعلم النفس الغربى .

وهكذا ، فإن المسلم الذى يدرس علم النفس الحديث فى الغرب سوف
يجد نفسه على خلاف مع زملائه الأوروبيين ، على الأقل بالنسبة لبعض
المسائل التى ناقشناها منذ لحظات . وأكثر من ذلك ، فإن العالم النفسى المسلم
الممارس عند وجوده بين علماء النفس ذوى الثقافة الغربية سوف يجد نفسه
« شاذاً » تماماً ، ويعوزه التكيف ، أو على الأقل غير نموذجى . وإذا وجد
ذلك العالم النفسى نفسه على انسجام تام مع النظرية والممارسات النفسية الحديثة
ومع الأكاديميين ذوى التفكير الغربى ، وإنه يختلف فقط فى تفضيله الشخصى

(١) س. فرويد ، المحاضرات التمهيدية الجديدة حول التحليل النفس ، بليكان ، ١٩٧٣ .

(٢) س. فرويد ، الأفعال الإستحواذية والممارسات الدينية ، المقالات المجمة ،
الجزء ٢ ، هو جارث المحدودة .

(٣) الذاريات ، الآية ٥٦ .

لإحدى النظريات الحديثة أو الأخرى ، حيثئذ فإنه يعتبر على الأرجح كمتطفل اجتماعي في جحر الضب .

فلنأخذ مثل أستاذ علم النفس المسلم في دولة إسلامية وهو يقوم بإلقاء المحاضرات على طلبته ، ويقدم النصيح للأهالي بالنسبة للمشاكل المتعلقة بتربية الأطفال وتنشئتهم ويعالج مرضاه ، معتمداً تماماً في جميع تلك الأنشطة على نظريات وممارسات أخذت مباشرة وبدون تكييف من كتب تم نشرها في الولايات المتحدة أو أوروبا أو من كتب مترجمة بدقة عن تلك المصادر . ألا يقوم ذلك الأستاذ بصياغة تفكير الناس ، ومثلهم العليا وعواطفهم ، سواء عن وعي أو بدون وعي ، بأسلوب سوف يؤدي في نهاية الأمر إلى إنسياقهم التام في « جحر الضب الغربي ؟ »

وعند التحدث مع الكثير من علماء نفس الأطفال العرب والمسلمين حول مشاكل الأطفال ، فإننا نجد أن معظمهم يفتيد بشكل جازم بالموقف الغربي بأن « الوالدان دائماً على خطأ » . ويكونون بشكل ما متحمسين تماماً للمفهوم الخاطيء الحديث الشائع حول « الشخصية الهشة للطفل » الذي يجب أن يجنب جميع أنواع العقاب البدني أو النفسي حتى لا يصبح شخصاً شاذاً عند بلوغه . وقد يكون ذلك جزئياً نتيجة للحرمان الذي عانى منه الكثير من الأهالي من آباءهم في مجتمعاتنا المسلمة التقليدية .

ويجدر أن نلاحظ أن القليل منهم يستطيعون إدراك الاختلافات المتأصلة بين نظام العائلة المتسعة الإسلامية وبين نظام العائلة الغربية المعاصرة المغلقة المندثرة . تلك الاختلافات التي تجعل التوحيد الأعمى لنظريات علم نفس الطفل وتطبيقاته ليست بأقل من جريمة اجتماعية نظرية . ولعل نظريات علم نفس الطفل تلك وتطبيقاتها التجريبي والعملية العامل الرئيسي الوحيد والمسئول عما يسمى « باندثار » العائلة الغربية . ومن ثم ، فإن تطبيق الممارسات الأمريكية والأوروبية المتعلقة بتربية الطفل بدون تعديلها ، وحتى بدون أن نقحم الإسلام في الموضوع ، يكون له تأثيره الخطير في عزل أجيال المسلمين الأصغر سناً . وفي الحقيقة فإن ذلك التأثير قد ابتدأ في الظهور في البلدان

المسلمة الأكثر ميلا للنزعة العصرية . ومن الممكن أن يكون الضرر أكبر إذا حاول علماء نفس الطفل المسلمون التمويه وإخفاء ذلك الأسلوب من التطعيم تحت ستار دخناني علمي زائف . فإن ذلك من الممكن أن يؤدي إلى إقناع الأهالي والمعلمين بتأييد عملية « الشتل الغير متكافئ » الذي سوف يؤدي في نهاية الأمر إلى أعراض ، خطيرة من « النبذ » . ومن وجهة النظر الإسلامية يعد الحفاظ على العلاقات العائلية المستمرة ضرورة أمر بها الدين (الحفاظ على روابط القرابة) ، في حين أن ذلك الاتجاه المتراخي الذي يزعم أن « الطفل دائماً على حق » من الممكن أن يؤدي إلى تشجيع الطفل على عدم احترام والديه وقد يؤدي ذلك بعد وصوله إلى سن البلوغ إلى ارتكابه واحدة من أبغض الآثام في الإسلام ، وهي الجحود للوالدين ..

ونستطيع أن نصور ذلك الأمر أكثر بعودتنا إلى الأستاذ المسلم لعلم النفس الذي يطابق نفسه مع النموذج الغربي . فهو يقول للأب القلق الذي له طفل مدلل أنه يجب أن يكون أكثر تساهلاً خشية أن يصاب طفله المسكين باضطراب عصبي ، ويجعل الأب يشعر بالذنب لإنزاله العقاب على طفله لعدم تهذيبه مع أمه . وإذا اتبع الأب الشاعر بالذنب لتلك النصيحة التي جاءت من « خبير » وفقد الحدود بين التساهل والإفراط في التساهل ، فلك أن تتصور أي نوع من الرجال سوف يصبح ذلك الصبي ؟ .. في الواقع أن بعض العلماء حتى في الغرب يعتبرون أن الإفراط في التساهل والافتقار إلى وجود قواعد محددة لضبط السلوك بين الأهالي الأوروبيين من الطبقات المتوسطة الحديثة ، كنتيجة مباشرة أو غير مباشرة لعلم النفس الحديث ، يعتبر مشغولاً عن الأمراض النفسية والسلوك الجانح الذي يسود الآن بين الشباب (١) .

ولأنني دائماً أقول لزملائي المتحمسين لعلم نفس الطفل الحديث ، خاصة هؤلاء الذين يعيشون في البلدان الغربية والمجتمعات الإسلامية التي تميل إلى النزعة العصرية ، أنكم إذا أردتم أن يعمد أطفالكم — عندما يصبحون

(١) أنظر مثلاً في ج . كلمان ، علم نفس الشواذ والحياة الحديثة ، سلوك فورسمان وشركته ، ١٩٦١ .

أشخاصاً بالغين - إلى وضع أحذيتهم على المنضدة أمام وجوهكم ويحادثونكم بالأسلوب الذى ترونه فى الأفلام الأمريكية ، وإذا أردتم منهم أن يضعوكم أنتم وأمهاتهم فى مؤسسة للمسنين عندما تصبحون عبثاً كبيراً كثير التدمير ، حينئذ كونوا عبيداً لكتب علم نفس الطفل الأمريكى الحديث . ولكن إذا كنتم محافظين على آيات القرآن التى تربط بين عبادة الله والرحمة بالأبوين :

« وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً . وانخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً » (١)

وإذا كنتم محافظين على قول النبى صلى الله عليه وسلم « الجنة تحت أقدام الأمهات » ، حينئذ سوف يكون عليكم أن تراقبوا خطاكم . فإنكم قد تنزلقون إلى جحر ضب واسع بدون أن تعلموا . وفى الحقيقة أنه حتى إذا كان أبناء العالم النفسانى لا يعاملونه بالأسلوب الذى ذكرته منذ لحظات ، فإن أبناء أبنائه سوف يفعلون ذلك مع آبائهم . إن العادات قد تندثر بمرور الوقت ، ولكن ذلك ليس بعذر للشخص لأن يجعل نفسه عاملاً نشيطاً بحث على اندثار التقاليد الإسلامية الحميدة .

إن بعضاً من علماء النفس التربويين المسلمين فى جحر ضب يدينون بالولاء الزائف لتلك العبارات الغامضة مثل الثقافة الجنسية ، و« الروح الصنيحة للحياة الجامعية » . وقد أعلن البعض منهم تأييده الصريح للتعليم المختلط على مستوى التعليم الثانوى والجامعة كأسلوب وحيد للثقافة الجنسية . والتخلص من « الكبت والعقد الجنسية » التى تؤدى إلى إصابة الشباب المسلم « بشلل نفسى » إنهم يدعون أن العزل بين الجنسين فى التعليم سوف يؤدى إلى جعل كل منهما أكثر ضعفاً فى مواجهة الإغراء وإنهم بأية حال سوف يجدون الأساليب والوسائل لملاقاة بعضهم البعض . ومن ثم فإن التعليم المختلط لا يؤدى إلى تربية الروح « الأخوية » بين الجنسين الذين يعيشون فى روح جامعية حقيقية سامية فحسب ، بل أنه أيضاً سوف يقلل الاتصالات الجنسية

(١) سورة الإسراء ، الآيات ٢٣ ، ٢٤ ،

الغير مشروعة بينهم . وإن الشيء المؤسف هو أنه بسبب مركز علماء النفس التربويين هؤلاء ، وبسبب فصاحتهم وإساءة استخدامهم للمصطلحات العلمية فإن الكثير من عامة الناس ، حتى الذين يتجهون وجهة دينية ، قد يقبلون تلك الاقتراحات كحقائق تربوية معترف بها في « المعامل العلمية » للرجل الأبيض . وبالطبع فإنه يوجد كثيرون آخرون سوف يقبلون تلك الأفكار لأغراض غير تربوية .

ما هي الثقافة الجنسية ، إذا سمح لي بهذا السؤال ، وما هي الأدلة التي لدينا بالنسبة لأهميتها المزعومة حتى في العالم الغربي ؟

إلى أي مدى نجح التعليم المختلط في الغرب وفي المجتمعات المسلمة ذات النزعة العصرية في الوفاء بالمطالب التي يقوم بعض التربويين المسلمين بترديدها وإلى أي مدى يتعارض ذلك المفهوم مع الإسلام ؟

ليس لدى الوقت أو الفراغ الكافي لمناقشة الإجابة على تلك الأسئلة بالتفصيل في هذه المقالة ، ولكنه قد يكون من الهام أن نلاحظ أن اختلاف الأدب الحديث حول موضوع الثقافة الجنسية لعله أكبر خلاف في ميدان علم النفس التربوي والنظم المتعلقة به . وقد لا يتفق الكتاب المختلفون حتى حول تعريف محدد في هذا المجال أما بالنسبة لأهدافه وكيفية السعي وراءها فإن الإنسان سوف يجد نفسه وكأنه يقف في رمال متحركة . ولقد قال عالم مشهور منذ وقت قريب « يوجد سؤالان قد أثارا ضيقى دائماً لأننى لم أستطع أن أقدم أى إجابات واضحة لهما ، وهما : « ما هو الغرض من الثقافة الجنسية؟ وما هي الأدلة والحقائق التي لدينا بالنسبة لوجود أى أهمية للثقافة ، الجنسية؟ » (١) وقد كتب مؤلف آخر لكتاب مشهور قائلاً : « لقد كتب هراء حول موضوع الثقافة الجنسية أكثر مما كتب عن أى موضوع عام آخر . وبالرغم من تلك

(١) دكتور ب . فريتز في ب . فينك و ف . هاميت ، الوظيفة الجنسية والاختلال الوظيفي ، شركة دافيز ، فيلادلفيا ، ١٩٦٩ .

الكتابات ، أو لعله بسببها بكيفية ما ، فإن الاتجاهات الجنسية الأمريكية .. مشوشة تماماً» (١) :

وإذا كان هذا هو الحال في الغرب ، فإن الاتجاه المؤيد من بعض علماء النفس التربويين وعلماء النفس المسلمين يعتبر اتجاهًا ضارًا تمامًا . ومن الممكن فهم هذا الاتجاه لو أنهم كانوا يريدون - عن وعي - تقديم الثورة الجنسية الغربية إلى بلدانهم المسلمة ويستخدمون لذلك النظرية التربوية والنفسية كواجهة ولكن إذا كان الأمر يقتصر على مجرد ترديد صدى تلك النظريات التي يقرأونها في الكتب الغربية . فإنهم سوف يجدون أنفسهم حقيقة في جحر الضب .

وإن النمط السلوكي الذي يعتبر أكثر خطراً لدى الكثيرين من علماء النفس المسلمين هو الإصرار على الضلال العميق في جحور الضب بينما يكون علماء النفس الغربيون قد تخلوا عنها جزئياً أو كلية . ولعل هوة التحليل النفسي تعد أوضح وأخطر مثل في هذا الشأن . إن التحليل النفسي ليس مجرد مدرسة لعلاج الاضطرابات النفسية فإن نفوذ فرويد العالمي قد عبر حدود الطب الحديث وعلم النفس الأكلينيكي ليظهر بصماته الملموسة على العلوم الاجتماعية ، والفلسفة ، والدين ، والفن والأدب . وقد صاغ أحد المؤرخين الأمريكيين تلك المسألة ، فقال « ... لقد كان مذهب سيجموند فرويد من بين جميع المذاهب في أمريكا أكثرها تأثيراً وأهمية بالطبع ، وقد أدت زيارته في ١٩٠٩ إلى حدوث زلزال في الرأي العام » (٢) ولا تزال آثار ذلك الزلزال تستطيع بإيقاعاتها القوية أن تزعزع أساس المذهب الإسلامي ذاته بين علمائنا المسلمين من الشباب :

إن الكثير من الأطباء النفسيين والعلماء النفسيين الإكلينكيين المسلمين ينجلون التحليل النفسي ويستخدمون مفاهيمه ونظرياته في شرح جميع أنماط

(١) أ. إليس ، الجنس بدون شعور بالذنب ، شركة ولشير للكتاب ، هوليوود ، كاليفورنيا ، ١٩٧٤ .

(٢) أ. كارجيل كما استشهد به د. بكان ، حول الأساليب ، جيسى المتحدة ، سان فرانسيسكو ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٠ .

السلوك الإنساني الطبيعي . والشاذ . وعندما نتحدث معهم تشعر وكأن تلك التعبيرات المرنة مثل « الجانب اللاشعوري من النفس » و « الليبدو » أو « عقدة أوديب » بمثابة ظواهر مادية واقعية قابلة للقياس تمت صياغتها في أنابيب الاختبار ، وليست مفاهيم غامضة غير قابلة للإثبات العلمى كما هي في الواقع .

ولقد أخبرني طبيب نفسي مسلم ورع ذات يوم أنه قد أبلغ أبوى طفل حاد الطباع في الثالثة من عمره كان يجلس دائماً بطريقة مضطربة ويخدش منطقة الشرج بأظافره ، أن تصرف الطفل هذا كان نتيجة لمرحلة طبيعية في نموه الجنسي نظراً لأنه كان في الجزء الأخير من المرحلة الشرجية . وطبقاً لنظرية فرويد للنمو النفسى الجنسي ، فإنه من المفروض أن يشبع غرائز جنسية لبيدية ، عن طريق إحتفاظه أو طرده الإفراز من الشرج ويعطى فرويد أهمية كبيرة لتلك المرحلة ويشرح حتى سلوك الشخص البالغ في نطاق التجارب الطفولية في تلك المرحلة الشرجية . وهكذا فإن الشخص البالغ المتصف بالجمشع والعناد والإفراط في النظام طبقاً لفرويد قد كان شخصاً ذا نشاط إحتفاظى ، فإنه كان يجد لذة في إمساك الإفراز رغماً عن مناشدة الأبوين ؟ ولكنه مع ذلك قد ظهر أن ذلك الطفل الذى تحدثنا عنه كان يعاني من بعض الديدان الشرجية التى تدعو إلى الحكمة في منطقة الشرج .

ويدهش الإنسان حين يجد من بين المعالجين النفسيين الممارسين المسلمين مثل هؤلاء المعالجين النفسيين المخلصين الذين يؤمنون بالتحليل النفسى .. لقد قرأوا فرويد بدقة وحفظوا بعض أقواله المترجمة ولكنهم مع ذلك لا يشعرون بأى صراع أو ذنب باعتبارهم مسلمين أتقياء . وإننى أشعر فى بعض الأحيان وكأن هؤلاء العلماء قد جعلوا حياتهم العاطفية والعقلية فى اتجاهين منفصلين ، أو أنهم قد نجحوا فى خلق نمط من الشخصيات المزدوجة الغير باثولوجية من الناحية الظاهرية . وإلا ، فكيف نستطيع أن نشرح تحمسهم القوي لشخص يسخر صراحة من الدين ويضع الجنس كالدافع الرئيسى لجميع أشكال السلوك الإنسانى ؟

ويتم تقديم بعض الاقتراحات والتفسيرات ذات الخطر البالغ إلى البالغين من المرضى ، والتي يتناول البعض منها الجنس اللاأخلاقي بصراحة وذلك عن طريق المعالجين النفسيين المسلمين الممارسين الذين يبررونها من خلال نظرية فرويد ، مثل الطاقة الجنسية اللاواعية ، والعقد ، والكبت وغير ذلك من الاصطلاحات المماثلة . وإن ما يحدث هو أن بعض هؤلاء المعالجين النفسيين يزدون الشعور بالذنب في مرضاهم المسلمين بدلاً من معالجتهم . فهم يزدون معاناتهم بإثارة شكوكهم بالنسبة لصديق الإسلام في حل مشاكل البشرية .

وتوجد مجموعة ثالثة تندفع بعمق أكثر في هوة التحليل النفسي . وتلك تتكون من بعض المحللين النفسيين المسلمين المؤهلين الذين « طابقوا » أنفسهم تقريباً بأساتذتهم الأمريكيين والأوروبيين الذين قاموا بتحليلهم نفسياً خلال فترة تدريبهم . وهم لا يستخدمون التحليل في معالجة مرضاهم فحسب ولكنهم يعملون أيضاً بتعصب على نشر نظريته الفلسفية وموقفه الفكري . وقد يكون من الجدير بنا أن نشير إلى واحد من هؤلاء الكتاب الذين تشتهر أعمالهم في التحليل النفسي في البلدان العربية .

يقول الأستاذ مصطفى زيور ، المحلل النفسي المعروف ، في تقديمه لكتاب الدكتور مليجي حول تطور الشعور الديني^(١) أن المحاولات الأولى لفهم علم النفس الديني ، بأسلوب علمي ، كانت في حوالى نهاية القرن لماضى ومع ذلك فإن إسهام تلك الدراسات كان محدوداً لأننا إذ أردنا فهم الظواهر الدينية فإننا يجب أن نبحث في أعماق العقل الإنسانى . ويعنى ذلك دراسة اللاوعى الإنسانى .. وهكذا فإنه كان من المستحيل للبشرية أن تكون قد عرفت تطور الشعور الديني قبل اكتشاف فرويد للتحليل النفسي .. وهو يستمر في شرحه للتأملات Speculations الفرويدية حول العلاقة بين الاضطرابات العصبية المفرطة والدين . تلك العلاقة التي استشهد بها

(١) ع. مليجي ، تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق ، دار المعارف ، القاهرة (١٩٥٥). (العربية) .

بالفعل (١) ، ويستمر في ذكره لتلك النظريات الغير عملية كحقائق ثابتة في « علم التحليل النفسي » . وهو يقول بوضوح « أن أسلوب التحليل النفسي يشتمل على جميع شروط البحث العلمى التجريبي . ولذلك فإن نتائجه تكون صحيحة وموثوقا بها مثل جميع الأعمال التجريبية » . ثم قام بعد ذلك بتلخيص نظرية فرويد التى تصف مفهوم الإنسان لله وتعلقه به بأنه مجرد سعى وراء وهم صورة الأب . ويواصل دكتور زيور كلمته كما يلى : « ... إنه لذلك لا يوجد شك فى أن التحليل النفسى يظهر مصادر المشاعر الدينية وتطور الشعور الدينى فى الإنسان بأوضح صورة . إن الطفل يضع أباه فى قالب مثالى ويراه كأقوى الناس وأكثرهم معرفة ... ولكنه بإتمامه المرحلة الأوديبية المعروفة ، واكتشافه نقاط ضعف أبيه فإنه لا يستطيع أن يفعل أى شىء إلا أن يضيفى تلك الصفات مثل كمال المعرفة والقوة إلى كائن جديد أعلى ، وهو الله . » (٢)

وكما هو معروف ، فإن المرحلة الأوديبية التى اعتاد فرويد أن يشرح فيها و « يستقصى » كيفية توصل الإنسان إلى ابتداء الله (٣) والتى قام أحد المسلمين بترديدها ، وهودكتور مصطفى زيور ، من المفروض أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والمشاعر التى يغلب عليها اللاوعى والتى تتعلق برغبة الطفل فى الإمتلاك الجنسى للأب أو الأم من الجنس المغاير وتخلصه من الآخر الذى ينتمى إلى نفس جنسه . إن تلك العقدة طبقاً لفرويد تعتبر عالمية وتؤثر على جميع الأطفال ، وهى تنشأ فيما بين سن الثالثة والخامسة . إن الطفل الصغير يحب أمه بأسلوب جنسى طفولى ويريدها كلية له ، ولكنه يخشى عقاب أبيه ومنافسته . ثم يتوصل إلى اكتشاف أن أخته الصغرى ليس لديها

(١) س. فرويد ، الأفعال الإستحوازية والممارسات الدينية ، المقالات المجمة ، الجزء ٢ ، ١٠٠
هو جارت المحدودة .

(٢) الملبجى ، نفس المرجع .

(٣) أنظر أيضاً فى نظرية فرويد بالنسبة لأصل الدين فى كتابه « الطوطم والمخطوط » .

قضيف ويستنتج بالضرورة أنها كانت لديها نفس الدوافع الجنسية ولذلك عاقبها والدها بقطعه تاركاً فقط بظر ناتئ صغير .. وإن البرهان الذي قدمه فرويد لهذه النظرية التي حازت على إسمها وأصلها من مجموعة الأساطير اليونانية قد جاء من التحليل النفسى الذى أجراه على نفسه والذى يدعى أنه قد استخرج منه ذكريات لرغبات جنسية طفولية طواها النسيان تتعلق بأمه عندما رآها ذات مرة وهى عارية (١). وقد جاء الدليل الوحيد الآخر من « المرضى المضجعين » ، أى البراهين الإكلينيكية التى قام فرويد بتجميعها من خلال إقرافات مجموعة من مرضاه . وحتى هذا التاريخ ، فإن التأيد الوحيد لذلك المبدأ يعتبر ذا طبيعة مماثلة قادت بعض علماء النفس للقول أن الصراع الأوديبى لم يتبل به إلا شخص واحد فقط فى العالم ، وهذا الشخص هو سيجموند فرويد .

وأنه من الحزن حقيقة أن نرى العلماء المسلمين يسلمون بتلك النظرية ويستخدمونها لشرح كيفية نشأة الشعور الدينى وعبادة الإنسان لله الرحمن الأعلى وأنه أيضاً مما يثير القلق أن نرى مثل تلك المؤلفات متداولة تماماً بين الطلبة الجامعيين العرب والذين قد يسلمون بكلماتها باعتبار أنها آتية من مرجع دى شأن .

ولحسن الحظ ، فإن قبضة التحليل النفسى القوية على الطب النفسى وعلم النفس الإكلينيكى قد بدأت فى الاسترخاء السريع فى العالم الغربى . فقد قام علماء النفس التجريبيون والسكوكيون بثورة قوية ضده على أساس أنه مبنى على مفاهيم غامضة من الصعب تحديدها ، مثل « تركيز الطاقة النفسية » ، و« اللىدو » و« الهذا » . وهم يؤكدون أن الكثير من نظريات التحليل النفسى تعد مجرد تأملات ليس من الممكن إثباتها أو دحضها عن طريق الملاحظة ومن ثم لا تعد علمية . مثلاً كيف نحدد بوضوح أن الطفل المولود حديثاً فى خلال المرحلة القمية للتطور النفسى الجيسى يحصل على نوع من

(١) إ. جوهيز ، حياة وأعمال سيجموند فرويد ، كتب بليكان ، لندن ، ١٩٦٤ .

المتعة الجنسية من منطقة الفم « الحساسة جنسياً » أثناء قيامه بالرضاعة .. ؟
هل نسأل المولود ، « هل تحصل على متعة حسية عندما تقوم بالرضاعة يا بني ؟ »
إن الانتقاد الآخر لفرويد والذي يقوم على أساس قوى يأتي من علماء
النفس العلميين وفحواه أنه قد أقام استنتاجاته على أساس عينة صغيرة من
مرضاه مستخدماً الملاحظة الغير مراقبة وقد أدى ذلك إلى أن يوصف عمله
بأى شيء فيما عدا أنه علمي . وبالرغم من ذلك فإنه استخدم تلك الاستنتاجات
وبالغ في تعميمها على السلوك الإنساني ، مدعياً دائماً عالمية نظرياته .. وهكذا
فإنه ادعى صحة الاستنتاجات التي استخلصها من حفنة من الإناث المرضى
المتساويات عند تطبيقها على القبائل البدائية في قلب أفريقيا أو عند تطبيقها
على تاريخ الحياة والأعمال الأدبية والفنية لرجال عظماء ماتوا قبل ظهور
التحليل النفسي بقرون . وقد صور جاهودا الأمر قائلاً ، « لعل أول وأكثر
الانتقادات شيوعاً هو أن النظرية (نظرية فرويد) غامضة تماماً حتى أنها
لا يمكن وضعها موضع الاختبار ، وأنها تشرح كل شيء ومن ثم لا شيء » (١)
وإن بعض علماء النفس يؤمنون الآن أن فرويد ، الذي كان طالباً متفوقاً في
العلوم الطبيعية لم يكن غير مدرك لطبيعة نظريته ، ولكنه عمد إلى صياغة
أفكاره بأسلوب يجعلها غير قابلة للاختبار ومن ثم تصبح نظريته محصنة
ضد التكذيب . وإن ذلك الأمر في حد ذاته ، يجعل التحليل النفسي غير
علمي كما يؤكد فلاسفة العلوم .

إن في تلك النظرية الكثير من المنافذ التي تمكن المحلل من ادعاء أنه دائماً
على حق . إن الدافع اللاشعوري بصفة عامة والإجراءات الدفاعية بصفة
خاصة تستخدم بمهارة للتلاعب في حقائق الأبحاث والناس بأسلوب يثبت
أن النظرية معصومة من الخطأ . وببساطة ، فإنه إذا قال المحلل أنك تشعر
بشعور معين أو أنك مصاب بنوع من أنواع الشذوذ النفسي ووافقت أنت
على ذلك ، فإنه يكون حينئذ على صواب ، ولكنك إذا ذكرت بصراحة

(١) م. جاهودا ، « علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي : التحدي المتبادل » ، لعمدة
الجمعية السيكولوجية البريطانية ، الجزء ٢٥ ، رقم ٨٩ ، ١٩٧٢ .

أنك لست كذلك ، ففي تلك الحالة سوف يدعى أن ذلك يكمن في اللاوعى ؛
إن التكوين العكسى ، وهو إجراء دفاعى ، سوف يجعلك تنكر عن عمد أنك
في الحقيقة تحتزن ذلك في اللاوعى ..

وقد كشف الباحثون في تاريخ علم النفس والتحليل النفسى وثائق هامة
أيضاً ووثيقة الصلة بموضوعنا من تاريخ حياة المتصلين بفرويد ومن رسائله
إليهم ، ومن دراسات تاريخية أخرى في هذا الميدان . ومن بين ذلك ، ولعله
أكثرها أهمية ، الكتاب البارز لإيلنبرجر « إكتشاف اللاوعى » . وحتى وقت
قريب ، فإن أشد نقاد فرويد قسوة كانوا يصفونه بالأصالة ولكن تلك
الدراسات قد أظهرت بدون شك أن الكثير من أفكاره ، وحتى مصطلحاته
يجب أن تنسب للآخرين . إذ أن الأفكار القيمة في نظرية فرويد والتي لم تثر
مشاعر الاستياء تجاه التحليل النفسى قد كانت هي الأفكار التي اقتبسها فرويد
من الآخرين .

ومما يعد هاماً في هذا الصدد هو دراسة باكان القيمة التي أوضح فيها
أن فرويد لم يستخدم مرضاه كالمصدر الرئيسى للبيانات السيكولوجية كما زعم .
ولكنه استخدم الثقافة التلمودية اليهودية المبكرة (١) وإن لذلك الأمر بالطبع
صلة خاصة بمناقشتنا حول جحر الضب كما صورها النبي محمد عليه السلام .

ولعل تلك الدراسات الحديثة هي التي جعلت إيسنك يقول عن التحليل
النفسى « أن ما هو صحيح في تلك النظريات ليس بجديد وما هو جديد
ليس صحيحاً .. » (٢) .

ومع ذلك فإن أقصى الضربات التي وجهت للتحليل النفسى قد جاءت
بطريقة تدعو إلى السخرية من ميدان العلاج النفسى . لقد كان ذلك هو الميدان
الذي شعر فيه فرويد بالطمأنينة وكان يستخدم ما حققه فيه من نجاح مزعوم

(١) د. بكان ، سيجموند فرويد والتعاليم اليهودية الروحية ، شركة فان نستراد ،
بريلستون ، ١٩٥٨ .

(٢) ج. ه. إيسنك ، « الدراسة التجريبية لمفاهيم فرويد » ، لشركة المجتمع السيكولوجى
البريطانى ، الجزء ٢٥ ، رقم ٨٩ ، ١٩٧٢ .

كبير لتطبيق نظريته حتى في مجالات لا تتصل على الإطلاق بالعلاج .
مثل الدين والفلسفة . وفي مقالة تحت عنوان « العصاب والتلبس الشيطاني »
يقول فرويد : « إننا نسمع الانتقاد المألوف الذي يوجهه للتحليل النفسي مرة
أخرى بصفة أنه ينظر بطريقة معقدة وغير ملائمة إلى أبسط الأشياء ، ويكتشف
أسراراً ومشاكل غير موجودة في الواقع ، ويبالغ في أتفه الأشياء ليساند
استنتاجات شاذة بعيدة المنال ... » .

وللدفاع ضد تلك الانتقادات المألوفة والمعقولة ، لم يجد فرويد سداً آخر
أفضل من النجاح المزعوم لنظريته في فهم وعلاج الأمراض العصبية .
وهو يستمر في نفس المقالة فيقول :

« إن تبريري لذلك يكمن في نجاح أبحاثنا في طبيعة العصاب بصفة عامة .
وإننا بكل تواضع ، قد نجرؤ على القول أنه حتى أكثر الناس تبلداً في الذهن
من بين زملائنا ومعاصرينا قد ابتدأوا في إدراك عدم إمكانية التوصل إلى فهم
الحالات العصبية بدون مساندة التحليل النفسي .

وكما قال أوديسيوس في فيلوكتات سوفكليس (١) ، فإنه « لا يمكن
التوصل إلى طروادة إلا بتلك الأعمدة فقط » .

إنه يبدو الآن من عدد من الأبحاث المنظمة التي تتناول الفاعلية الحقيقية
للتحليل النفسي كعلاج سيوكولوجي أنه لم يمكن التوصل إلى طروادة ، على
الأقل ليس بالأسلوب الذي أكدته فرويد عن « تواضع » وقد أقيمت دراسات
منظمة أجري فيها التحليل النفسي على مجموعة من مرضى العصاب في
المستشفيات وطبق عليهم العلاج النفسي الذي يميل تجاه التحليل النفسي ،
في حين أنه لم تحصل المجموعة الضابطة المماثلة تماماً على أي علاج على الإطلاق
لعدم توفر الأسرة في المستشفى أو لأسباب أخرى وبعد فترة تراوح بين
نجام وعامين أجريت المقارنة بينهما . وقد كانت النتيجة المروعة هي أن نسبة
المرضى الذين نجحوا في كل من المجموعتين كانت متساوية . وقد تم إعادة
التجربة مع جنود يعانون من الانهيار العصبي ، ومع أطفال يعانون من

(١) س . فرويد ، المقالات الخمسة ، الجزء ٤ ، مطبعة هوجارث ، لندن ، ١٩٥٠ .

إضطرابات عاطفية ، ومع بعض الجانحين . وقد تم التوصل إلى نفس النتيجة دائماً . ولم يكن هناك إختلاف يحمل دلالة إحصائية (١) إن تأثير تلك الأبحاث ، وظهور مدارس جديدة للعلاج النفسى ذات فعالية أكبر فى العلاج كما أنها تقدم تفسيرات بديلة حول الإضطرابات النفسية أكثر بساطة وأكثر تطابقاً مع الأسلوب العلمى مثل علاج السلوك ، كانت من بين الأسباب الرئيسية التى أدت إلى زعزعة التحليل النفسى عن مكانته .

وهكذا بينما نرى اليوم الكثير من علماء النفس ، خاصة فى بريطانيا وأوروبا ، وقد انصرفوا عن التحليل النفسى ، وبينما نشهد ظهور مدارس جديدة متنافسة وغير متعارضة مع الإسلام نسبياً ، فإننا لا نزال نرى الكثير من علماء النفس فى البلدان الإسلامية يحصنون أنفسهم فى جحور الضبب المنتمية لفرويد . وإن البعض منهم مثل دكتور زيور ، قد سمح لنفسه بتفسير أنبل المشاعر الإنسانية ، مثل العلاقة بين الأطفال والآباء ، وأعظم هبة منحتها الله للمسلمين ، وهى الإيمان به ، بلغة عقدة أوديب وخوف الضبيبة الصغار من أن يقوم آباؤهم باقتطاع قضيتهم .

إننى آمل أن أكون قد أوضحت غايتى وهى أن بعض علماء النفس المسلمين يصرون بشكل قاطع على التطفل فى جحور الضبب التى تخلى عنها علماء النفس الغربيون جزئياً وكلياً .

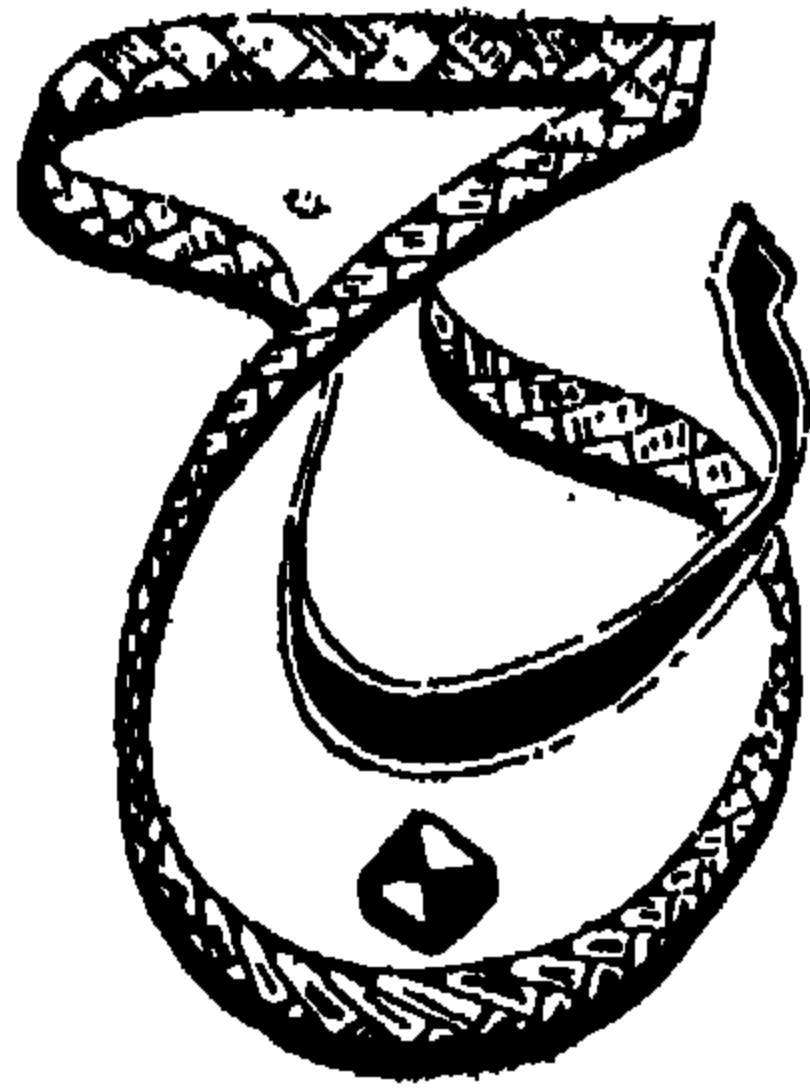
والآن وبعد أن ناقشت بعض التهديدات الحقيقية والكامنة لعلم النفس الغربى الحديث وأثرها على المذهب الإسلامى ، وبعد أن ذكرت بعض الأمثلة لترديد المسلمين للممارسات الغربية بدون تكييفها وتقليدهم لنموذج « العالم النفسى الغربى » ، فإننى أشعر أنه يجب أن لا ألقى القلم قبل أن أقدم إجاباتى الغير نهائية لسؤالين يتسمان بالصعوبة .. أولهما : ماموقف علماء النفس المسلمين القلة الذين يوجدون خارج جحر الضبب تجاه علم النفس الغربى الحديث ؟ .. وثانيهما : ما الذى يستطيعون أن يفعلوه بالنسبة للأغلبية الساحقة من زملائهم الذين كرسوا أنفسهم لعلم النفس الغربى ؟

(١) س . . . راسلمان ، آثار العلاج النفسى ، مطبعة بيرجاص ، ١٩٧١ .

وقد قال معلم تربوى سعودى ذات يوم بعد محاضرة عامة ألقاها الأستاذ محمد قطب ، المفكر المصرى المسلم المعروف ، إننا كمسلمين ، لسنا فى حاجة إلى علم النفس الحديث . وإن ذلك الموضوع ، بجميع فروعه ، يعد مجموعة من النظريات والممارسات التى تعتبر نتاج المدنية الغربية الأجنبية الكافرة . وقد حث بقوة على إلغائه من مناهج دراسة تدريب المعلمين فى السعودية إلى أن يحين الوقت عندما يضع العلماء المسلمون كتباً جديدة فى علم النفس قائمة على أساس المذهب الإسلامى .

وبالنسبة لسؤالى الأول ، هل يجب أن يتخذ عالم النفس المسلم الممارس ذلك الموقف ؟ .. لو أنه فعل ذلك ، فإنه فى اعتقادى يكون كمن يلقى بمياه قدرة ويلقى معها بعدد من الأطفال الأصحاء ، وكمن يلقى بجواهر قيمة مع الكثير من النفاية .

إن علم النفس الحديث لا يعد « غريباً » كلية . إنه بصفة عامة يتكون من التجارب المصنوعة التى أجراها أشخاص حول أشخاص آخرين . وقد أخضع علم النفس الحديث بعضاً من تلك التجارب لأساليب ... للبحث بقية .



حول ظاهرة المؤتمرات الإسلامية

طريق جديد للمؤتمرات الإسلامية

د . عبد الحليم عويس

تمهيد :

لعل أخطر ما يواجه أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات في مرحلة
النشأة والتكون أو « الولادة الجديدة » التي تسمى « بالنهضة Renaissance »
هو التحديد الواضح السليم لتلك النقطة التي تبدأ منها مسيرتها ..

فالبداية الصحيحة لطريق التطور والتحضر تمثل أكبر عبء يجب أن
يضطلع به هؤلاء الذين يتصدون لقيادة الأمة والانتقال بها من السكون
إلى الحركة

ومن سهولة التبعية إلى القدرة على تحمل المسئولية .. ومن الفوضى والتخبط
إلى النظام والتخطيط الواعي الشامل .

وليس تحديد نقطة الولادة الجديدة لأمة من الأمم بالأمر السهل . الذي
تصلح معه تلك الكلمات الشاعرية أو الارتجالية أو الخطابية الحماسية ..
فإن قضايا التاريخ لا تخضع لهذا كله .. بل هي خاضعة لموازن وشروط
دقيقة كل الدقة وخطيرة كل الخطورة .

وبدون أن نعقد المصطلحات التي نستعملها والمضامين التي يتطلب الأمر
تقديمها ، فإننا نضع هذه الشروط كأساسيات أيجدية يتحتم الوعي بها عند

البحث في نقطة البداية لأمة من الأمم :

(أ) الوعي الكامل بسنن الله الكونية الثابتة .

(ب) إستيعاب روح العصر الذي تبدأ الأمة منه المسيرة وتحديد الموقف الملائم من قضايا العصر .

(ج) الوعي بالتكوين النفسى والتاريخى والفكرى للأمة ، أو ما يسمى بمكان الأمة والمركز الحضارى الذى يضعها تاريخها وتراثها فيه .

(د) وفوق ذلك وقبله لابد من الوعي بتلك « العقيدة الدافعة » التى يمكنها أن تربط بين العناصر الثلاثة السابقة .. ويمكنها فى الوقت نفسه أن تضمن أكبر ولاء جماهيرى يقدم أقصى ما يمكنه من عطاء ، سواء فى جانب الالتزام بالمبادئ ، أو فى العطاء المادى والثقافى الذى يعتبر انعكاساً للجانب العقائدى والأخلاقي .

إننى موقن بأن هذه المقدمة ضرورية عند الحديث عن أية قضية من قضايا التطور . وهى ضرورة تنسحب على كل مظهر من مظاهر العلاج لأزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى أو الأمة الإسلامية ..

وبدون الوعي الموضوعى بمضمون هذه المقدمة — فإن ولوج باب الحوار حول أية صورة من صور التخلف أو التقدم فى قضية الحضارة سيبدو عملاً مبتور الجذور .. عفوئى البداية .. جدلى الوسيلة والنهاية .. لا يصل إلى معالم واضحة منسجمة سليمة .

وانطلاقاً من التصور الواعى بالحقائق السالفة الذكر ، أتناول — فى علمية محايدة — ظاهرة المؤتمرات الإسلامية .. تلك التى تحتل جزءاً هاماً من نشاط وجهود المتصدرين لتحضير الأمة الإسلامية ، وتحريك مسيرتها فى الاتجاه المنسجم مع شروط الحضارة ومعطيات التاريخ .

وفى البداية أطرح هذين السؤالين :

• ما موقع المؤتمرات الإسلامية فى قضية إنهاض الأمة ؟ وما أسباب قصورها بالتالى ؟

وما الطريق - في ظل الواقع الإسلامي - لكي تؤدي هذه المؤتمرات دوراً إيجابياً؟

الموقع التأثيري للمؤتمرات الإسلامية وأسباب قصورها؟
ونبدأ بالإجابة على السؤال الأول - من وجهة نظرنا - بإجراء مقارنة سريعة بين هذه المؤتمرات الإسلامية وبين المؤتمرات التي قام بها - ويقوم بها اليهود منذ قرروا - في ظل التخوم التي تفصل بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر للهجرة - أن ينشئوا لهم وطناً في فلسطين .:

لقد كان هناك هدف واضح محدد ، يخضع « لبروتوكولات حكماء صهيون » ويسعى إلى تحقيق حلم بني إسرائيل في احتلال وطن له قداسة دينية معينة عندهم وله امتداد - من وجهة نظرهم - في تاريخهم وأعماقهم ، وهو - في النهاية - يحقق كل أهدافهم المناسبة في الماضي والممتدة في الحاضر والمستقبل !!

ولكي يحقق اليهود هذا الحلم فقد عقدوا سلسلة من المؤتمرات على مستويات مختلفة . وانطلاقاً منها نجحوا في تحقيق كل أغراضهم بدءاً من إنشاء الجامعة العبرية وانتهاءً بما وصلوا إليه من سيطرة على فلسطين ، وعلى أجزاء أخرى من الوطن العربي ، فضلاً عما يحلمون به على المدى البعيد ؟؟

ونحن لن نتحدث عن مؤتمر بال المنعقد في سويسرا سنة ١٨٩٨ م ، فليس هذا المؤتمر الذي اشتهر أمره إلا حلقة في سلسلة طويلة من المؤتمرات الصهيونية !!

لقد عقد المؤتمر الصهيوني العالمي الأول بعد أن نشر (تيودور هرتزل) كتابه المعروف - الدولة اليهودية - في برلين ١٨٩٦ م .

ومنذ ذلك الحين والمؤتمرات الصهيونية تتوالى مرة أو مرتين في العام . حتى بلغ عددها في سنة ١٩٣٩ (سنة قيام الحرب العالمية الثانية) واحداً وعشرين مؤتمراً . لم تنقطع خلالها المؤتمرات إلا في سنوات الحروب . وحين توجد ظروف « استراتيجية » توجب هذا الانقطاع ، مع الأخذ في الاعتبار أن

هذا العدد من المؤتمرات كان يسير بصورة رتيبة منظمة ، وهو خير تلك المؤتمرات التي كانت تعرف بالمؤتمرات الصهيونية العالمية التي كانت كثيراً ما تتخلل هذه المؤتمرات المنتظمة لتنظر في أمر مصيرى تفرضه الأوضاع التي تؤثر على مسار الحركة الصهيونية وآمالها في الاستيلاء على فلسطين !!

والجدير بالتأمل أن هذه المؤتمرات كانت تعقد في ظل اعتبارات محدودة :
- فهناك الهدف الواضح المحدد (حتى وإن كان هناك اختلاف على الوسائل)
- وهناك الإصرار - بالمال والنفس - على تنفيذ هذا الهدف .
- وهناك مشكلات محدودة عاجلة تتطلب حلولاً قريبة عاجلة لا تنفصل عن الهدف البعيد .

- وهناك وعى بتقلب الظروف العالمية واستغلال لهذا التقلب .
- وهناك حشد لكل الإمكانيات ، وتخطيط منظم لاستغلالها .
- وهناك تقويم للمؤتمرات الماضية ، ووصل لها بالمؤتمرات اللاحقة .

* * *

إنه ليخيل إلى أن مدلول مصطلح « مؤتمر » يتطور ، تبعاً لتطور مستوى إرادة الأمة ، ووعى الحضارى .. ففى ظل الإرادة الحامدة المبعثرة المشتتة ، تصبح كلمة « مؤتمر » .. مجرد مظهر متهافت ، قوى الدلالة على المستوى الحامل النهار للأمة .. أما إذا كانت الإرادة قوة وإيجابية فإن المؤتمرات قد تسهم في رفعها إلى المستوى المطلوب .

وإن الفرق بين المؤتمرات التي تعقدها الأمم القوية والمؤتمرات التي تعقدها الأمم النامية أو المتخلفة لينبع من اختلاف هذه الموضوعية ...

لقد عقدت على امتداد الساحة الإسلامية خلال القرن الرابع عشر للهجرة مؤتمرات تربو عدة مرات على تلك المؤتمرات التي عقدها اليهود خلال الفترة نفسها :

لكن النتيجة كانت مختلفة تماماً كما هو معلوم ، بحيث لا يصبح تجنباً

كبيراً: الحكم بأن موقع هذه المؤتمرات في قضية إنهاض الأمة موقع متأخر جداً
فما الأسباب الحقيقية لهذا يا ترى ؟؟

إن أبرز الأسباب — بالطبع — هي تلك التي ذكرناها حول ضعف
الإرادة والوعي وحول غموض الأهداف وافتقار التنظيم والتخطيط البعيد
المدى وفهم الأخطاء المحيطة والتقلبات العاجلة .

لكن يبقى — مع ذلك كله — أن هناك أسباباً أخرى أكثر مباشرة وتأثيراً ،
— فمن هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات تخضع في توجيهها الأعلى
للدولة الداعية ! ! !

— بل من هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات تخضع في تمويلها لهذه الدولة
أو تلك (يلاحظ هنا الأهمية الكبرى للمؤتمر الإسلامي الحر .. مؤتمر الحج) .
— ومن هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات في أغلبها مؤتمرات جزئية غير
مرتبطة بخطة كلية .. فهذا مؤتمر للسيرة .. وذلك للفقهاء .. وثالث للاقتصاد ..
ورابع للمسجد .. وخامس للتقارب المسيحي الإسلامي .. وسادس بلا هوية
واضحة ولا جدول أعمال واضح وإنما أقيم لأمر ما .. وليقال فيه ما تجود
به القرائح .. وهلم جرا ...

— ومن أسباب قصور المؤتمرات أيضاً انفكاك الصلة بين بعضها البعض
وعدم اهتمامها بالتوصيات السابقة للمؤتمرات الإسلامية ، ولا سيما المشابهة .
— ومن الأسباب كذلك أن هذه المؤتمرات غير ملزمة من ناحية قراراتها
وتوصياتها لا للحكومات ولا للمؤسسات ذات الشأن .. وهذا — للأسف
الشديد — عكس الأسلوب المتبع في مؤتمرات أعدائنا .

وإني لا أذكر — على سبيل المقابلة — فقرة واحدة صدرت عن المؤتمر
الدولي السادس للحزب الشيوعي المنعقد في عام ١٩٢٨ م حول الموقف الشيوعي
من الدين ، محددة أن « الحرب على الدين — أفيون الشعوب — ينبغي أن
تشغل مكاناً هاماً بين أعمال الثورة الثقافية .. ويلزم أن تستمر هذه الحرب
بإصرار وبطريقة جدية منظمة » .

هذه الفقرة حركت جيوشاً من عملاء الثورة الثقافية لاستعمال أبشع الوسائل لتحطيم الدين والمتدينين .. حتى بلغت في ذلك غايتها .

فهل ثمة قرار خرج عن مؤتمر اسلامي - على أى مستوى - حرك الجماهير المؤمنة على هذا النحو ؟؟

- ومن أسباب القصور أيضاً - جنوح هذه المؤتمرات إلى لون من الإسراف الإنشائي البغيض ، مما يجعل توصياتها مجرد أحلام ومثاليات لا ترتبط بالواقع .. وحسبنا أن نعلم أن مؤتمراً أخيراً قد انبثقت عنه توصيات تقترب من الثمانين ..

- ومن أهم أسباب عجز هذه المؤتمرات عن تحقيق الفعالية المطلوبة - هو بناؤها الداخلي نفسه .. أعضاؤها .

فالبنية الداخلية للمؤتمرات الإسلامية الفكرية تتكون غالباً من أعضاء تنفيذيين ، قلما يصلون إلى درجة القدرة على فرض آرائهم .. بل كثيراً ما تتكون هذه البنية من أعضاء تختلف تصوراتهم للإسلام بمقدار الاختلاف « الأيديولوجي » والسياسي بين نظم أوطانهم .

وحتى مع افتراض وحدة التصور فإن إمكانية تطبيقهم لما يرون على مستوى مجتمعاتهم - المغزوة فكرياً - أمر فيه نظر .

- لقد نظرت إلى قائمة المدعوين لمؤتمر ما .. فوجدتها من الكثرة والتباين بحيث أدركت أن من الصعب جداً أن يقيم هؤلاء تخطيطاً لعمل إسلامي موضوعي مركز في أى اتجاه من اتجاهات الإصلاح ...

- وفي الآونة الأخيرة أصدرت حكومة لبلد إسلامي كبير قراراً بأن تكون الدعوات الإسلامية (وغير الإسلامية للتمويه) عن طريقها ..

ومعنى ذلك بوضوح أن هؤلاء الذين سترشحهم هذه الحكومة لحضور المؤتمرات الإسلامية سيمثلون هذه الحكومة أكثر من تمثيلهم للفكرة الإسلامية
لأنني هنا أريد أن ألمح إلى حقيقة هامة ...

فإنه على الرغم من اختلاف اللغات والأوطان لليهود ، فقد نجحوا في تحقيق أهدافهم لأنهم ينطلقون من « أيديولوجية » واحدة ، وشعور واحد ، وأمل واحد .

ومع الوعي بكثير من التحفظات يمكن القول بأن الشيوعيين قد نجحوا منذ سنة ١٩١٧ في تحقيق تقدم عالمي .. لنفس الأسباب التي نجح من أجلها اليهود . حتى وإن وضحت وهميتها فيما بعد .

أما التجمعات الأخرى التي تنتظم العالم الآن .. دون أن يتوفر لها أساس « أيديولوجي » وشعوري — فقد ثبت فشلها .. وجامعة الدول العربية .. ومنظمة الوحدة الإفريقية .. وكتلة عدم الانحياز .. كلها من الأمثلة الدالة على ذلك .

وبالتالي فما لم يتوافر للمؤتمرات الإسلامية بكل وضوح « الأيديولوجية الحركية » والشعور الواحد .. والأمل الواحد — فإن مصيرها سيكون كمصير المؤتمرات التي تعقدها المنظمات السالفة الذكر ..

وإن الانتماء الرسمي للإسلام ، أو للمنظمات الإسلامية ، أو للعلوم الإسلامية — ليس كافياً لتوفير هذه الثلاثية الضرورية : العقيدة ، والوجدان ، والأمل والمصير .

إن هذه المؤتمرات — في ظل وضعيتها الراهنة — تفقد كثيراً من جدواها ، وتحتل بالتالي موقعاً متأخراً في قضية إنعاش الأمة — كما ذكرنا .

ولكي تحتل هذه المؤتمرات موقعاً حيوياً يجب أن تخضع لتقويم جديد ، ولرؤية جديدة تخلصها من كثير مما يعوق عطاءها .

وكما رأينا من مسيرة اليهود خلال هذا القرن ، فإن المؤتمرات يمكن أن تتحول إلى أداة قوية لو تخلصت من هذه المعوقات ، ولو انطلقت حرة خالصة تبحث عن علاج لأزمة التطور الحضاري للأمة الإسلامية في مجالات المرض المختلفة ...

موقف المسلم من المؤتمرات :

سنعالج بإذن الله في الصفحات التالية ، ما يتعلق بالمؤتمرات الإسلامية في مستوياتها المختلفة ، مركزين على المؤتمرات الفكرية .. ومقدمين معالم طريق جديد - من وجهة نظرنا - للمؤتمرات الإسلامية . أى أن الصفحات التالية سوف تحمل الإجابة على السؤال الثانى الذى طرحناه ، وهو : - « ما الطريق - فى ظل الواقع الإسلامى - لكى تؤدي هذه المؤتمرات دوراً إيجابياً ؟ .. »

لكننا - قبل ذلك - نجد أنفسنا مضطرين للإجابة عن سؤال آخر يرتبط بهذا السؤال الأساسى ، ويمدله .. وهو : « ما موقف المسلم - فى ظل الواقع الإسلامى بكل ما يحمله هذا الواقع من ملامح - تجاه هذه المؤتمرات ؟؟ » .. وواضح - بقليل من التمعن - أن البناء الداخلى للسؤال يوحى بأن الواقع الإسلامى ينتمى إلى تلك الحالة التى أطلقنا عليها حالة « الإرادة الحامدة المبعثرة » وبالتالى فهذا الواقع غير قابل للعطاء الحقيقى فى ظل تركيبه التلفيقي غير المنسجم ...

- لكن هل يعنى ذلك أن يعطل المسلم دولا ب كل حركة ثقافية أو اجتماعية إصلاحية أو شبه إصلاحية (كالمؤتمرات مثلاً) وبالتالى يقف سلبياً منزوياً .. حتى يتغير تركيب هذا الواقع الإسلامى وفق الأسس المنسجمة مع الإرادة المبدعة للحضارة ؟ ..

ألا يعنى ذلك أن المسلم قد غرق فى وحل العلاقة الجدلية التى تربط البيضة بالدجاجة ؟ أو إلى ذلك الوحل الآخر الذى تردى فيه هؤلاء الذين يسقطون إقامة الصلاة حتى يقوم المجتمع الإسلامى الموافق لتصوراتهم ؟؟ ..

- إن القضية تحتاج من المسلم أن يتساءل من زاوية ثالثة : ألا يمكن أن تكون هذه الحركات شبه الإصلاحية - ومنها المؤتمرات - مجرد بدائل للعلاج الحقيقى الجذرى ، تمنحها أبنية فوقية ترفض أن تتعاطى مجتمعاتها العلاج الحقيقى للداء الخبيث .. وتعتمد إلى بعض المسكنات والمهدئات ؟

— وإن التاريخ لقادر — ولا سيما المعاصر — على إسعافنا بنماذج من تلك البدائل التي قدمتها الأبنية الفوقية للشعوب الإسلامية ، كلما أوشكت هذه الشعوب — في بعض ساعات العسرة — أن تمسك بخيط العلاج الحقيقي المنقذ لها من ورطتها الحضارية ...

والطرق الصوفية التي لعبت دوراً خطيراً في الجزائر قبل الاستقلال ، وفي مصر إبان الحكم الديكتاتوري الانقلابي — أبرز دليل على ذلك .. ؟
والأجهزة الإسلامية « الإنشائية » التي كان يراها الاستعمار ، أو ترعاها الحكومات « الاشتراكية » دليل آخر يقدم في هذا السبيل .

* * *

إنها في الحقيقة معادلة صعبة يواجهها الإنسان المسلم في هذا العصر !!!
ومع ذلك ، . فطبيعة الإسلام وتجربته التاريخية الحية يقدمان للإنسان المسلم الزاد الكافي للسباحة في كل البحار الصعبة .

وفي هذا الموقف يقدم التصور الإسلامي ثلاثة خيوط لا بد أن يمسك بها المسلم في آن واحد :

أولاً : إن الإنسان المسلم — من حيث جذره الإسلامي — يجب أن يتعامل مع الكون والتاريخ على أساس الإسلامية المتكاملة وحدها .. وبالتالي ، فهو مطالب بأن يدفع بلا ملل أو ترقب للنتائج السريعة ، عجلة الحضارة الإنسانية في اتجاه سنن الله الكونية التي تمثل في عطاياها الأخير قيم الحق والخير والجمال ... بحيث يمكن أن تجد نخلة الحضارة الإسلامية مهادها وتربتها الصالحة لميلاد سليم ...

ثانياً : والإنسان المسلم ، إذ يحرك عجلة التاريخ بلا يأس في هذا الاتجاه الأساسي ، عليه كذلك أن يقلق مضجع الباطل ، وأن يرشقه بما تجود به كنيته من سهام .. في ظل الظروف المتاحة ...

وبهذا المنظار يقتحم الإنسان المسلم كل المجالات ، سواء أكانت

مؤتمرات جزئية ، أو ترقيعات لبعض الأوضاع ، كقضية إعادة الإنسان المسلم إلى نظامه في بعض البلدان ، وكقضية تحريم الخمر ، أو تطبيق الحدود ، أو « قانون من أين لك هذا » — أى مشروعية الثروة — أو التصنيع ، أو إحياء رسالة المسجد في بعض البلدان الأخرى .

إن هذه الإصلاحات — في واقع الأمر — مجرد أجزاء ترقيعية في تصور ووعي المسلم ، وهى لن تؤتى ثمارها إلا في ظل الإسلامية المتكاملة .. هذا حق .

ومن الحق الذى ينضم إلى هذا التصور كذلك أن الإنسان المسلم يعى أن « ميلاد حضارة » لا يمكن أن يخرج من حلقة توصيات أو قرارات أو شعارات .. وإنما يخرج من محضن الحضارة الوحيد الذى يتشكل من عناصر أبرزها وأقواها : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .. أى عنصر إطلاق الإرادة من إसार الحمل والتثنت والاستسلام .

كل هذا حق في التصور الإسلامى .

لكن من الحق كذلك ، ضرورة تطبيق هذا الحديث الشريف الصحيح :

« من رأى منكم منكراً فليغيره بيده .. فمن لم يستطع فبلسانه ، فمن لم يستطع فبقلبه .. وذلك أضعف الإيمان .. » .

فهذه مستويات مرحلية للتغيير معترف بها كذلك ، وهى منسجمة — على المستوى البعيد — مع التغيير الحضارى الكلى المنشود ، ذلك الذى يمثل البداية الصحيحة والوحيدة .

ثالثاً : وهذا الإنسان المسلم — مع هذا الوعي بالحقيقة التاريخية الكبرى ، ومع الإسهام في التغيير المرحلى — عليه كذلك إسقاط كل البدائل المطروحة وإجهاضها ...

ويكون ذلك عن طريق الإصرار على التمسك بالحقيقة الكبرى وبالجدور الحضارية ، وبتحويل هذه البدائل إلى فرص لصالح مبادئه وتصوره ... ينفذ منها بأكبر قدر ممكن إلى خدمة أهدافه ..

فإذا راحت دولة إسلامية — مثلاً — تعقد مؤتمراً إسلامياً بمناسبة « قرب

الانتخابات « كى تكسب أصوات الدهماء ، فلا خير من حضور الإنسان المسلم هذا المؤتمر ، والعمل على توجيهه .. بل إن فى الإمكان توجيهه ضد عملية التقوية نفسها .. ؟

والأمر نفسه إذا عقدت دولة أبرز معالم حكمها تدمير قوانين الأحوال الشخصية والإسلامية والشرعية كلها « اسبوعا » للفقه فإن على المسلم - أيضا أن يكون الكيس الفطن القادر على توجيه هذه الفرصة ضد أعداء الشريعة الإسلامية ، حتى ولو كانوا الداعين للمؤتمر ..

* * *

إن هذه الخيوط الثلاثة سالفة الذكر تدلنا على طبيعة الأسلوب الذى يتعامل به الإنسان المسلم مع ما يجرى الآن من أنشطة فى العالم الإسلامى كله . ومنها المؤتمرات الإسلامية ، بيت القصيد فى هذا الحديث .

* * *

المؤثرات الإسلامية والمؤتمرات المشبوهة

(تقويم وتوجيه)

ونعود للسؤال الأساسى الذى لا يزال مطروحا :

— ما الطريق لكى تحقق هذه المؤتمرات دوراً إيجابياً فى ظل الواقع الذى ألمعنا إليه سلفاً ؟

إننا هنا نجد أنفسنا مضطرين لتصنيف هذه المؤتمرات وفق مستوياتها المختلفة ، بادئين بنفى نوع من المؤتمرات ، نراه خارجاً عن دائرة المؤتمرات الإسلامية ، ويمكن أن نطلق عليها : « المؤتمرات المشبوهة » ...

ثم — بعد هذا النفى — نخرج على دراسة المؤتمرات الإسلامية بمستوياتها المختلفة .

أولاً : المؤتمرات المشبوهة

تبنى أحياناً جهات غير إسلامية أو إسلامية موجهة توجيهها غير إسلامى
عقد مؤتمرات ذات طابع فكري إسلامي ؛

وهذه المؤتمرات يعد لها إعداد جيد ، وتتوافر لها إمكانات كبيرة .
ويخطط لها تخطيط غير عادي ، وهي تنفرد عموماً بمميزات خاصة :
— فهي تحدد سلفاً أهدافاً استراتيجية .

— وهي تمون من جهات غير إسلامية .

— وهي تسعى إلى توجيه الأفكار في العالم الإسلامي عن طريق إثارة
مشكلات بعينها .

— وتسعى إلى استكشاف الأفكار التي تهب في العالم الإسلامي ، والتي قد
تحرك تيارات عقدية أو سياسية .

— وهي تدعو — من العالم الإسلامي — أناساً بعينهم أو هيئات بعينها ؛
لكي تصل إلى غرضها بيسر .

ونحن لن نقف عند ما عرف باسم « مهرجان لندن » (١٣٩٦ هـ) ،
والشخصيات التي خططت له وقادته بكاء شديد من أمثال « سير هارولد
بيلي » — سفير سابق لبريطانيا لدى السعودية وشخصية سياسية معروفة — ،
و « لورد كارادون » — شخصية سياسية دبلوماسية تقلبت في مناصب سياسية
خطيرة — ، و « سير أنتوني ناتنغ » — وزير خارجية سابق لبريطانيا — ،
إلى آخر هذا الطراز من الشخصيات .

قلت .. إنني لن أقف عند هذا المهرجان لأن اقتناعي الشخصي أن هذا
المهرجان مشروع سياحي تجاري أكثر منه أي شيء آخر ... ومثله —
بالتالي — ليس مناط بحثنا ..

وحسبي أن أقف وقفة وجيزة عندما يسمي بندوات الحوار الإسلامي
المسيحي ، وذلك لثقتي التامة في أنها تندرج تحت قائمة المؤتمرات المشبوهة ؛
لأنها على الأقل لا تحترم توصياتها من الجانب المسيحي من الناحية العسلية ؛
ولأنها كذلك حوار بين الأقوياء والضعفاء ، ولأنها أيضاً لم تبرز إلا في ظروف
معينة ... يقصد الإسهام في تحقيق أهداف معينة .

وأماي الآن وأنا أكتب هذه السطور . التوصيات الأربع والعشرون

المنبثقة عن آخر ندوة عقدت للحوار الإسلامى المسيحى فى مدينة طرابلس بليبيا ، فى الفترة الواقعة ما بين الأول والسادس من شهر صفر عام ١٣٩٦ هـ . وإن النظرة الفاحصة فى هذه التوصيات لتكشف عن استغلال الجانب المسيحى لها أكبر استغلال — بغية ضرب التصورات الإسلامية الصحيحة فى الصميم .

— غالتوصيات الثمانى الأولى — فى رأى — هى لصالح المسيحيين ؛ لأنها تخلط فى التصور الاعتقادى بين المسلمين والمسيحيين على قدر سواء ، مع أن هذا غير صحيح ... وفيها أيضاً تكتيل للجانب الإسلامى ضد قوى معينة لخدمة الأهداف الاستعمارية وحدها .. وإن يصيب الجانب الإسلامى منها أى خير .

— والحقوق الإنسانية الإسلامية ضائعة فى زحمة هذه التوصيات الكثيرة ، ولم ترد إلا إشارة مائعة عن شعب فلسطين المسحوق .

— وهناك عدة توصيات تسوى بين المسيحية والإسلام فى كثير من القضايا التى لم تهتم بها المسيحية ، بل كانت — تاريخياً — من أكبر العيوب المأخوذة عليها ؛ كموقفها من العلم ، والتصور الكونى ، والتنظيم الحياتى . — وهناك دعوة مسيحية للمسلمين بأن يعيدوا النظر فى فهم الإنجيل .

— وهناك تضليل متعمد فى التوصيتين رقم ١٨ ، ٢٠ فالأولى تجعل الحرب اللبنانية حرباً غير دينية ، والثانية تفرق بين اليهودية والصهيونية بنفس المنظار السياسى الذى يخدم اليهود ومصالحهم .

وبنفس الإيجاز أتناول نموذجاً آخر للمؤتمرات التى تظللها غيوم الشك ، وهو « المؤتمر الدولى عن الإسلام وباكستان وإيران ودول الخليج » ومن خلال الرصد للقضايا التى عولجت وكتابها سيتضح لنا الانتماء « الاستراتيجى » لهذا المؤتمر والقائمين عليه .

— فن الموضوعات التى عولجت : نهضة الإسلام بمنظور عالمى للدكتور « رالف بريباتى » — أستاذ العلوم السياسية فى جامعة ديوك .

— ومن الموضوعات : « ما يواجه الإسلام من مشكلات في لبنان كدولة ذات نسبة كبيرة من السكان غير المسلمين » للدكتور حسن صعب :

— ومن الموضوعات : « التغيير في أنماط وأشكال القوة في جنوب آسيا منذ عام ١٩٧١ وآثارها على العالم الإسلامي » لغلام وحيد شدورى — أستاذ العلوم السياسية ومدير الدراسات الدولية في جامعة كارولينا الشمالية .

فهذه الموضوعات وغيرها مما يخدم قضايا « استراتيجية غربية » أكثر مما يخدم العالم الإسلامي أو الفكر الإسلامي .

ومن هنا فلم يكن غريباً أن تنفق على هذا المؤتمر وزارة الخارجية الأمريكية !! ولا يجوز أن يعمينا عن الطبيعة الحقيقية لأمثال هذه المؤتمرات ما تشع به من أردية المنهج العلمى .. أو وجود بعض عناصر إسلامية فيها ... فهذا داخل في إطار السياسة الاستعمارية لتمويه حقيقة الصراع الفكرى .

ثانياً : المؤتمرات الإسلامية

(أ) مؤتمرات القمة :

فهناك مؤتمرات على مستوى القمة (الملوك والرؤساء) وهذه المؤتمرات لا مجال لتفصيل الحديث عنها في هذه الصفحات ...

ومع أن مؤتمرات إسلاميين فقط قد عقدا على هذا المستوى خلال العصر الحديث — فإن الأمل كبير في أن تستمر مسيرة مؤتمرات القمة الإسلامية ، بما ينبثق عنها من مؤتمرات وزراء الخارجية ، أو المالية .

لكن المرجو كذلك أن تكون هذه المؤتمرات دورية على المستويين ، وأن لا يبقى إنعقادها خاضعاً لظروف طارئة ...

فمن المعروف أن مؤتمر القمة الإسلامى الأول « مؤتمر الرباط » — الذى عقد فى سبتمبر ١٩٦٩ م — على أثر احراق إسرائيل للمسجد الأقصى — كان رد فعل لهذا الاستفزاز اليهودى للمشاعر الإسلامية ، وبالتالي ، فإنه لم يسبقه إعداد مناسب أو دراسات كافية ، ولم يكن لدى المؤتمرين جدول أعمال محدد ، اللهم إلا قضية القدس .

ولم ينته هذا المؤتمر - نتيجة هذا - إلى إصدار أية قرارات ، وإنما تركزت قيمته في أنه إعلان عن منعطف جديد .. هي سياسة التضامن الإسلامي التي غرس بذرتها شهيد الإسلام « الفيصل » رحمه الله رحمة واسعة ، لكن مؤتمرات أربعة على مستوى وزراء الخارجية قد تلت هذا المؤتمر : (جدة ١٩٧٠ م ، وكوالالمبور ١٩٧١ م ، وجدة - مرة ثانية - ١٩٧٢ م ، وبنغازي ١٩٧٣ م) - فأعطت هذه المؤتمرات الأربعة قيمة جديدة لمؤتمر الرباط ، بالإضافة إلى نتيجة تنظيمية أخرى قد يكون لها تأثير في المستقبل الإسلامي ، وهي إنشاء ما يعرف بمنظمة المؤتمر الإسلامي التي كانت - أيضا - إشارة جديدة لمنعطف التضامن الإسلامي العظيم .

أما مؤتمر لاهور (٣٠ محرم ١٣٩٤ هـ - ٢٢ فبراير ١٩٧٤ م) فقد توفرت له ظروف صالحة لم تتوافر لمؤتمر الرباط ... وبالتالي ، فقد مثل أكبر مجمع إسلامي في العصر الحديث (٣٨ دولة) كما مثل أقوى نبض في مسيرة المؤتمرات الإسلامية ودورها في تحقيق البعث الإسلامي الوشيك بإذن الله .

ب - المؤتمرات الفكرية الإسلامية (تقويم وتوجيه)

إن المؤتمرات التي تعيننا بالدرجة الأولى - في دراستنا هذه - ليست هي المؤتمرات السياسية في مستوياتها المختلفة ، ولا تلك المؤتمرات المشبوهة التي تتلمس وسائل الانقضاخ على العالم الإسلامي ... وذلك لأن هذين النوعين من المؤتمرات يحتاج الحديث عنهما إلى تناول تشريحي لهيكل العالم الإسلامي كله في العصر الحديث .

ولنما الذي يعيننا هو تلك المؤتمرات « الإسلامية الفكرية » التي تتبناها مؤسسات إسلامية أو علمية أو جهات رسمية أو شعبية .

وفي البداية أحب أن أعيد ما قررته سلفاً من أن مسيرة هذه المؤتمرات - إلى الآن - لا تكشف عن آثار ذات شأن ، تسهم بها في عملية التطور الحضاري للأمة الإسلامية .

— وما دراستى هذه إلا محاولة ، لتخطى هذا الحاجز التقليدى ، كى يحقق هذا النوع من المؤتمرات عطاء إيجابياً ، وحتى تكون هذه المؤتمرات — حقيقة لا ادعاء — وسيلة من وسائل تقدم الأمة الإسلامية ورقياً .

معالم طريق جديد « واقعى » لهذه المؤتمرات

ولكى تحقق هذه المؤتمرات أغراضاً عملية ، فإن من الأفضل للمؤسسات القائمة عليها — أن تعتمد ما بغية الوصول إلى رأى شامل حول نقاط محددة . وبهذا التصور سوف أحلل وأقوم ببعض المؤتمرات ... ذاكراً ما أراه فيها من إيجابيات وسلبيات .

وانطلاقاً من هذا فإننى أرى أن أفضل الموضوعات المطروحة للبحث فى مؤتمر الفقه الإسلامى الذى هيمنت على إعداده جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١-١١-٩٦ هـ) — هو موضوع « الشبهات التى تثار حول تطبيق الشريعة » فهذا موضوع محدد لا تنسحب عليه هذه العمومية التى تنسحب على موضوعات مثل « أثر تطبيق الحدود الشرعية » أو « الاجتهاد » ، أو « نظام القضاء » ، أو « الغزو الفكرى » أو « الإعلام » — فإن كل موضوع من هذه الموضوعات يكاد يكون فى حاجة إلى مؤتمر مستقل .

وبالمنظار نفسه أرى أن أفضل ما توصل إليه مؤتمر الاقتصاد الإسلامى العالمى المنعقد فى مكة (٢١-٢٦ صفر ١٣٩٦) بإشراف جامعة الملك عبد العزيز — هما هاتان التوصيتان اللتان تنص أولاهما على « حصر المراجع والمصادر المتعلقة بالاقتصاد الإسلامى عبر العصور الإسلامية » ، وتنص ثانيتهما على أن « تنشئ » جامعة الملك عبد العزيز ضمن جهودها العلمية « مركزاً لدراسة الاقتصاد الإسلامى » .

أما مؤتمر « رسالة المسجد » الذى عقدته رابطة العالم الإسلامى (١٥-١٨ رمضان ١٣٩٦ هـ) فإن أفضل ما توصل إليه — فى رأى — هو فكرة تكوين مجلس أعلى باسم « المجلس الأعلى للمساجد » ...

كما كان مؤتمر التضامن الإسلامى فى مجالات العلم والتكنولوجيا الذى

أقامته جامعة الرياض (٢٠ - ٢٥ مارس ١٩٧٦ م) مرتفقاً في توصيته « بإنشاء مؤسسة للعلم والتكنولوجيا تهدف إلى القيام بالدراسات المستمرة ذات الطبيعة التخطيطية ، وإلى إنشاء معاهد بحوث علمية متخصصة ... » .

— إن هذه التوصيات هي الاتجاهات والنتائج الأكثر واقعية وإيجابية . وهي الترصيات التي يجب أن تحصر فيها جهودها تلك المؤسسات المهيمنة على عقد المؤتمرات التي تنتمي إلى هذا النوع .

ويرتبط بذلك أن يكون في وعي هذه المؤسسات أنها مازمة — أدبياً — بأن تكون هي القدوة في تنفيذ هذه الترصيات الواقعية المحدودة ، وأن تجعل هذه التوصيات جزءاً من سياستها العلمية وأهدافها القريبة والبعيدة .

ومع ذلك ، وإحقيقاً للحق وحده ، فإن هذه الآثار المحدودة للمؤتمرات سائلة الذكر تبدو وكأنها ومضات مشعة وسط ركود مسيطر على الطابع العام للمؤتمرات الإسلامية ...

— فإن مؤتمراً إسلامياً عقد في الكويت على مستوى وزراء الأوقاف — لم يكن له صدى عملي ذو بال .

— وإن مؤتمرات كثيرة عقدتها — بجهد مخلص — رابطة العالم الإسلامي تحتاج نتائجها وتوصياتها لمراجعة وتقويم عادل ... خاصة وأن كثيراً من توصيات هذه المؤتمرات لم يخرج إلى حيز التنفيذ في أي مستوى من مستويات التطبيق ...

ويبدو الأمر أحياناً وكأن هذه التوصيات مناط تنفيذها بجهات أخرى ... أو كأنها إرشادات وتوجيهات ...

وكنموذج لهذا ... فإن من بين وصايا المؤتمر الإسلامي الإفريقي الأول الذي عقد بدعوة من الرابطة في مدينة « نواكشوط » — عاصمة موريتانيا — (في الفترة من ٤ إلى ٦ من جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ) — توصية تحث على « العمل على إعداد كتب مبسطة لأطفال المسلمين تمكنهم من فهم دينهم ، وتغرس فيهم روح المقاومة والحصانة » ...

ومبلغ علمي أن الرابطة وزعت نشرة على الصحف الإسلامية تأمل فيها أن يعمل مديروها على إخراج هذه الكتب ... أو الاتصال بالقادرين على إخراجها ...

وهكذا تدور الأمور في حلقات مفرغة دون أن يخطط لمسيرتها بحيث تصل إلى نتائج حاتمة معروفة الدراسة والغاية ...

— هناك مؤتمرات عقدت في مصر قام بها جهاز منظم ، تمثل المؤتمرات معلماً كبيراً في نشاطه (مجمع البحوث الإسلامية) إلا أن أثرها لم يخرج عن دائرتين :

١ — دائرة البحوث التي تطبع وتوزع بمقابل مادي .

٢ — دائرة إصدار بعض الفتاوى التي لازالت تتصل بقضايا جزئية ، ولم تصل إلى حد إبداء الرأي في القضايا التي تلح على ضمير الإنسان المسلم ، مما فرضته طبيعة العصر الاقتصادية والاجتماعية . وقس على هذا النمط من المؤتمرات ... مؤتمر العراق ١٣٩٥ هـ ، ومؤتمر تونس للفقهاء الإسلامى ١١ ، ومؤتمر السيرة في باكستان ١٣٩٦ هـ ... ومؤتمرات كثيرة أخرى في ليبيا وسوريا والمغرب وغيرها .

أما مؤتمرات الجزائر الدورية التي يطلق عليها « ملتقيات الفكر الإسلامى » فقد تميزت ببعض الخصائص التي تجعلها نهجاً متميزاً في أسلوب المؤتمرات الإسلامية ...

— فهذه الملتقيات تقام كل عام منذ عشر سنوات بصورة منتظمة .

— وهي تعالج موضوعات تاريخية وإسلامية ... كى تصل إلى رؤية إسلامية علمية فيها ... وعلى سبيل المثال فهي تلح على ثلاث نقاط ، لما أهميتها بالنسبة لكفاح الجزائر وتحررها العقدي والفكرى من السيطرة الفرنسية على تاريخها وحضارتها :

(أ) النقطة الأولى هي : « التاريخ الجزائري » — من وجهة نظر إسلامية عربية جزائرية .

وتدعيا لهذا الاتجاه ، فهي تقيم المؤتمرات في مدن جزائرية تختلف كل سنة عنها في الأخرى ... فمرة يعقد الملتقى في العاصمة ، وثانية في قسنطينة ، وثالثة في تيزي وزو ، ورابعة في بجاية ، وخامسة في تلمسان ، و ... وعاشرة في عنابة ... وهكذا ...

وتصبح المدينة المضيفة - بتاريخها وحضارتها - موضوعاً من موضوعات الملتقى ... تخضع للدرس والتحليل .

(ب) والنقطة الثانية هي : « التاريخ الإسلامى » - ولا سيما الدولة العثمانية - وقد نجحت نجاحاً كبيراً في انصاف هذه الخلافة ، وإعطائها حقها من المدح والقدح .

وأذكر أن الدكتور زكى نجيب محمود -- الفيلسوف الوضعى المعروف والحائز على جائزة الدولة في مصر - قد صرح لى فى ملتقى تلمسان ١٣٩٥ هـ -- بأنه أفاد من هذه الملتقيات فائدة كبرى فيما يتعلق بإنصاف الدولة العثمانية ... فقد كان هو ككل المثقفين ثقافة غربية لا يعرف للدولة العثمانية حسنة من الحسنات .

(ج) والنقطة الثالثة التى تركز عليها الملتقيات ... هي إبراز المعانى الحية للقيم الإسلامية ... فى كل ملتقى تناول عبادة من العبادات الإسلامية بمنظار جيد كأثر الحج فى الحضارة الإسلامية ، أو الآثار السياسية والاجتماعية للصلاة والزكاة والصيام ... وهلم جرا ...

- ومن خصائص هذه الملتقيات أيضاً أنها تضع فى برنامجها دعوة عدد محدود من الدين لا ينتمون لإنتماء كاملاً للفكر الإسلامى الأصيل ، بل تدعو أحياناً بعض المستشرقين .

وهؤلاء فى الحقيقة بالنسبة للمجتمع الجزائرى الذى عاش الحضارة الأوربية رغم أنه - يكون لهم تأثيرهم فى قدح زناد الإسلاميين ، وتهيئة الجو لحوار علمى قوى .

وأشهد أن مستوى الحوار الإسلامى يرتفع من عام لعام ، متخلصاً فى

مسيرته من الخطابية والإنفعالية والإنشائية ... لدرجة أن ملتقى الفكر الإسلامى الأخير الذى عقد « بعناية » فى ١٢ رجب ١٣٩٦ هـ (١٠-٧-١٩٧٦ م) كان قوى الدلالة على تفوق الفكر الإسلامى بصورة واضحة .

— ومن الخصائص التى لا يمكن إغفالها كذلك — حضور عدد من طلاب الجامعات والمعاهد العليا ومدرسى المراحل التعليمية — يتراوح بين ألف وألف وخمسمائة ... وهم يحضرون من مختلف مناطق الجزائر باشتراك رمزية وتتولى وزارة التعليم الأصلية والشئون الدينية سائر نفقات إقامتهم وسفرهم . وليس لهم حق الإشتراك فى المناقشات ، وإنما لهم حق توجيه بعض الأسئلة فى وقت محدد ، بالإضافة إلى حضور كل المحاضرات والمناقشات وتسلم المحاضرات . وهم يفيدون من حضور عشرة أيام وسط هذا المستوى الفكرى الإسلامى والعلمى الحافل — فائدة كبرى يلمسها الشعب الجزائرى كله ، وهو يخوض معركة « الأسلمة » و « التعريب » ...

وفى ضوء هذه الخصائص تتحقق فوائد متعددة ، ولا تقف الفائدة عند حد التوصيات والقرارات والنشرات والمطبوعات ...

وحبذا أن تفيد المؤسسات الإسلامية من فكرة الملتقيات الجزائرية وأسلوبها — بما يتلاءم مع ظروفها وبيئتها وإمكاناتها :

وما يقال عن ملتقيات الجزائر ، يقال كذلك عن الفوائد العملية التى تحققها المؤتمرات الدورية لاتحاد الطلبة المسلمين فى الولايات المتحدة وكندا ... فهذه المؤتمرات السنوية لا تبحث عن « التوصيات والقرارات » فى الدرجة الأولى . وإنما تمثل مؤتمراتها ظرفاً مناسباً لتدعيم الارتباط العقدى والسلوكى بالإسلام وسط بحر المدنية الأوربية المتلاطم الأمواج .

وعلى سبيل المثال ، فإن المؤتمر السنوى الرابع عشر للاتحاد المنعقد فى الفترة من ٢٨ إلى ٣١ مايو سنة ١٩٧٦ م — حضره حوالى ١٣٠٠ رجل و ٥٠٠ امرأة وحوالى ٤٠٠ طفل — وضعت لهم كافة الترتيبات اللازمة لإقامة الشعائر فى أوقاتها ، وتوفير اللحوم الحلال ... وغير ذلك من مظاهر

المناخ الإسلامي ... وهذا الأسلوب يخرج المؤتمر عن الشكل المرسوم
للمؤتمرات التقليدية ، ويجعله أشبه بتجمع إسلامي ... يعيش مناخاً إسلامياً
وحياة إسلامية لفترة محددة ...

اسلوب جديد للمؤتمرات الإسلامية

إنني أعتبر هذه الدراسة - بحملتها - مشروعاً قابلاً للقبول والرفض
والتعديل ؛

- وهي - كلها - أحنكام قد يختلف حولها الكثيرون .

- وهي - في اقتناعي - اقترح بإعادة النظر في الطريق الذي تسير فيه
المؤتمرات الإسلامية ، مقدم بالدرجة الأولى إلى الجامعات الإسلامية وعلى
رأسها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

- وهي اقترح مقدم إلى رابطة العالم الإسلامي والندوة العالمية للشباب
الإسلامي ، ومنظمة المؤتمر الإسلامي .

- وهي اقترح مقدم إلى مجمع البحوث الإسلامية بمصر ، وإدارة
الملتقيات الإسلامية بوزارة التعالم الأصل بالجزائر ، وبقية المؤسسات المهمة
بهذا اللون من النشاط الإسلامي .

وإلى أن يتحقق الأمل في أن تخضع المؤتمرات الإسلامية لدراسة وتخطيط
يحقق لها التكامل ، فإنني أقدم - إلى جانب ما قدمته في الصفحات السابقة -
مجموعة من التصورات والموضوعات التي أراها جديرة بعناية من أتوجه
إليهم بهذه الدراسة .

ففي تصوري أن هناك مستويين يجب أن تانسق هذه المؤتمرات على أساسها ،

أولاً : مستوى القضايا المصرية للأمة الإسلامية ٢٠٠ :

وفي هذا المستوى ... وانطلاقاً من المسئولية القيادية للفكر الإسلامي ،
يجب أن تعالج بكل شجاعة ووضوح - تلك القضايا التي يتحدد على أساسها
الدور الذي يمكن أن يحتله هذا العالم الإسلامي في التاريخ والحضارة ؛
ولكني تكون المفاهيم التي أقدمها واضحة ، فأنني أقدم نماذج من هذه

القضايا ، لم تعالج — للأسف الشديد — خلال المؤتمرات الإسلامية العديدة التي عقدت على امتداد الساسة الإسلامية ...

فمن هذه القضايا :

١ - قضية الوحدة الإسلامية

العقبات التي تحول دون تحقيقها ... مسئولية الأجهزة الحاكمة ... مسئولية الفرد المسلم ... مسئولية الغزو الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي ... الطرق الواقعية لتحقيق هذه الوحدة ... الخ .

٢ - النظام السياسي الإسلامي

- (أ) الحقوق الإنسانية للفرد ولاسيما الحرية .
- (ب) حق عزل الحاكم .
- (ج) قضية الدكتاتورية في العالم الإسلامي ، وضد الإسلام بخاصة .
- (د) « ملف » تعذيب الإنسان المسلم في العصر الحديث .
- (هـ) طرق حماية المسلم — في المستقبل — من هذه الأنظمة الدكتاتورية المأجورة .
- (و) وطرق حماية المسلم من التصفية الجسدية والإنسانية التي يتعرض لها خلال هذا القرن ...

٣ - قضية التراث الإسلامي

طرق بعثه ... الموقف « العقلاني » العصري للإفادة من هذا التراث ... إمكانية نقد التراث في الأصول والفروع ... القضايا التاريخية في التراث التي تستحق « التحنيط والتجميد » كبعض قضايا علم الكلام مثلا .

٤ - فكرة القومية وخطرها على الروح الإسلامية والكيان الإسلامي .

٥ - حصر التصورات الخاطئة للإسلام وتأثيرها السلبي على تقدم العالم الإسلامي .

٢ - قضية الحكم بغير ما أنزل الله في العالم الاسلامى :

أسبابها ... على من تقع مسئوليتها . واجبات الفرد المسلم تجاه القوانين
الوضعية . كيفية تعايشه « الإجبارى » أحيانا معها . وأسلوب مقاومتها ...
 وإجهاضها .

(وهذه مجرد نماذج تدل على غيرها من القضايا الكبرى المصرية التى
تحتاج إلى علاج ، فى هذا المستوى .)

ثانياً : مستوى المشكلات الاسلامية النوعية :

وفى هذا المستوى يجب الاقتراب قدر الاستطاعة من الواقع المحيط
بالمسلمين ، بدلا من الاستغراق فى عموميات وجدليات نظرية ، بحيث تقدم
مشكلة محدودة ، وتدرس دراسة شاملة ، لينتهى الأمر فيها إلى مواقف محددة .
وفى السطور التالية أطرح بعض هذه الموضوعات التى أراها جديرة
بالدراسة فى هذا المستوى :

١ - معالم التخطيط الصليبي لآلتهام أندونيسيا فى نصف قرن وطرق
مقاومته .

٢ - مأساة المسلمين فى البلاد الشيوعية ، ولاسيا فى روسيا والصين ،
وواجب المسلمين نحوهم .

٣ - أخطار ابتعاث الشباب للدراسة فى الخارج ، وطرق حمايتهم .

٤ - خطر استيراد « الأشياء » و « الأفكار » على قضية البناء
الحضارى الذاتى للأمة الإسلامية .

٥ - تقويم أوضاع الأقليات الإسلامية فى آسيا ، وسبل الحفاظ عليهم .

٦ - أطماع إسرائيل فى شبه الجزيرة العربية .

٧ - أخطاء دائرة المعارف الإسلامية ، ومنظمة اليونسكو ، فى حق
الإسلام ، فكرياً وتاريخياً وحضارة .

٨ - بروز الدور الهندوسى فى الهجوم على الإسلام خلال ربع القرن
الآخر ، وطرق مقاومته .

٩ - أساليب الدعوة إلى الإسلام في البلاد الصناعية والمتقدمة .
١٠ - أزمة الفكر الإسلامى الحديث ... تعبيراً ومضموناً ، وطرق
علاجها .

١١ - برنامج تعليمى للمرأة المسلمة ، يناسب فطرتها ورسالتها .
« المراحل الدراسية - النوعية العلمية - المناهج - الخطة - الأعمال »
١٢ - أسباب ضياع فلسطين من وجهة نظر إسلامية ؛
١٣ - مسلمو لبنان ... والمؤامرات العالمية ، والمواقف العربية ، التى
أدت إلى نكبتهم .

١٤ - التأثير الحضارى للبتروول على البلدان الإسلامية إيجاباً وسلباً .
(وثمة - بالتأكيد - قضايا نوعية كثيرة تصلح للعلاج والدراسة فى هذا
المستوى . كما أن بعض القضايا التى طرحناها يمكن أن تعدل صياغتها بالطريقة
الملائمة) .

- بيد أن من الضرورى الربط بين المستويين ... مستوى القضايا
الكبرى ، ومستوى القضايا النوعية المحددة التى لا تزيد عن كونها مجرد
أقراص أو عقاير ، لا يفصل « مفعولها » بالتأكيد عن تأثير العلاج الشامل
الحذرى الذى يحققه المستوى الأول .

إن هذا الأسلوب الذى نقترحه ، بمستوييه سالفى الذكر ، يقترب
بالمؤتمرات الإسلامية - على وجه العموم - من الواقع . ويعطى بحوث هذه
المؤتمرات صفتي : « التحديد » و « التجديد » ، ويجعل هذه المؤتمرات - فى
أقل درجاتها - محركاً قوياً للعقول والأفكار فى اتجاه الأخطار « الواقعية »
المحدقة ، فلعلها تخطط وتعمل لتداركها ... ومحركاً - أيضاً - فى اتجاه
تحقيق بعض التقدم للأمة الإسلامية التى تعاني - بحق - أزمة حضارية كبرى ،
وتقف - بحق - على مفترق الطرق ...

والله غالب على أمره ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، ، ،

تقارير

مادة الثقافة الإسلامية

(أهدافها وإبعادها)

(دراسة عن جامعة الرياض)

د . أحمد محمد العسال

* بحث مقدم الى ندوة الدراسات الإسلامية

المنعقدة في جامعة أم درمان الإسلامية

في الفترة من ٣ / ٤ - ١١ / ٣ / ١٣٩٠ هـ
الموافق ١١ / ٢ - ١٨ / ٢ / ١٩٧٨ م

ملقمة البحث :

تعتبر المرحلة الجامعية مرحلة من أهم مراحل التعليم ؛ إذ يعد الطالب فيها إعداداً تخصصياً يمكنه من القيام بواجبه في الحياة الاجتماعية تبعاً لنوع التخصص الذي اختاره . واكل مجتمع من المجتمعات نمط حضارى يقوم على أساسه ويسعى لتطبيقه وتنفيذه . ومن هنا تميزت كل أمة بالحضارة التي تنتمي إليها والفكرة التي تدعو إليها . فإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من تزويد الطالب بقدر من أصول المعرفة والثقافة التي تربطه بحضارته والتي تعينه على بلورة تصوره وتفكيره ، وتركيز سلوكه وخلقه ، وتمكنه من أن يكون مثلاً حياً لهذه الحضارة التي يمثلها والرسالة التي سيحملها بين الناس في حياته العملية . ونشير في ذلك إلى ارتباطه بمجتمعه ارتباطاً حياً بوجود التفاعل المشترك والعباء المتبادل بينه وبين أبناء أمته .

وهذا القدر من الاعداد لا يغنى فيه بحال ما أخذه الطالب في مراحل التعليم العام (١) ، كما لا يغنى فيه الاعداد التخصصى المهني وحده ؛ ذلك أن أى متخصص إنما يمارس تخصصه من خلال مثله وأفكاره وعاداته وأخلاقه ، وتحت المظلة الحضارية التى تربطه بأمتة كما أسلفنا ؛ ولهذا لابد من استمرارية تزويده بما يربطه بحضارته ورسالته ، وأى متخصص لا يكون له هذا الارتباط الفكرى العملى الحى ، يكون إنسانا ضعيف الحذور مهتز الولاء قليل النفع والغناء .

الأسباب والدواعى :

وإذا سلمنا بهذه المقدمة الآتفة ، فإن الحضارة التى نعد لها طالبنا الجامعى هى من غير شك حضارة الإسلام ورسالته . وأن هذا الإعداد فى هذه المرحلة التى تجتازها أمتنا ليس سهلا ولا يسيرا ؛ وذلك بسبب ما أنتجه الصراع الطويل والاحتكاك الشديد بيننا وبين الحضارة الغربية بشقيها الأوروبى والماركسى ؛ فلقد أنتج وجودا حضاريا وفكريا فى واقع المجتمع مكنه من القيادة والتوجيه وجعل نمطه الحضارى نمطا سائدا استولى على كثير من قلوب وعقول الطبقة المتعلمة فى مجتمعاتنا . وبالتالى أصبحت مفاهيم الحضارة الغربية موجودة فى مجال الممارسة العملية بشكل تلقائى وعفوى وذلك لأن مؤسسات المجتمع المختلفة تتبع النمط الحضارى الغربى ... وفى الجهة المقابلة أصبحت المفاهيم الإسلامية والنموذج الحضارى الإسلامى فى موقع الدفاع والانكماش .

ومن المعلوم أن المفاهيم الغربية والماركسية تخالف الإسلام فى النظرة إلى الكون والحياة والإنسان وخالفهم عز وجل ، ولا تؤمن بعلاقة الروح وأهميته لهداية الإنسان وتنظيم حياته ؛ ومن هنا فقد عملت مراكز التوجيه الغربى والماركسى على الهجوم على الإسلام ونبيه وعلى التشكيك فى جدوى عقيدته وشريعته ونظام حياته محاولة نقل أفكارها إلى المجتمع الإسلامى لتزرع الانفصال

(١) لأن المرحلة الجامعية مرحلة نضج واختيار ... والطالب فيها يتفتح على كثير من المذاهب والأفكار ... فاذا ترك دون زاد يعينه على تبيين الحق من الباطل وقع فريسة المذاهب والأفكار الأخرى وغلبت عليه واجتذبت إلى جانبها .

بين المسلم وعقيدته وعبوديته لله عز وجل بمثل مفهوم : إن الدين مسألة شخصية ويجب أن يظل في دائرة الاهتمام الشخصي ولا يتدخل في الأخلاق والمعاملات ونظام الحياة ، وأن علة تأخر الشرق - إنما سببه هو الدين ، وأن الدين مناف للعلم ويحجر على الأفكار ويمنعها من الانطلاق والتحرر إلى غير ذلك من القضايا التي ينضح بها الفكر الغربي والماركسي بسبب ظروفه التاريخية والحضارية .

ومما زاد من ثقل هذه المفاهيم الغربية وتأثيرها أن أصبحت تدرس في مناهج الجامعات ويأخذها الطالب المسلم على أنها علم يدرس للممارسة والتنفيذ. فنظام الاقتصاد الرأسمالي وما فيه من فائدة وربما ، وفلسفة المنفعة وما تنضج به من أثره وحب للذات ، والفلسفة الوضعية ومحاولتها إفهام الطالب أن العقل البشري قد جاوز مرحلتى الخرافة والدين وأصبح في عصر العقل والتتوير ، والتحليل النفسي وتركيزه على الدافع الجنسي وأن كبته هو سبب المشاكل ، والتربية الوطنية التي تركز الجهد للتجزئة والانفصالية وتخدم أغراض المستعمر ... إلى غير ذلك من القضايا الكثيرة التي تظلل العلوم الإنسانية والعلمية (١) .

وقد تبع هذا السيل الذي طم وعم أن دخلت الاشتراكية المادية الميدان محاولة أن تكون بديلا عن التجربة الغربية التي ذاقت الأمة من سدنّها الولايات وأساليبها الاحن والحن ، والتي مكنت للسرطان الصهيوني في جسمها ، وكان أن وجدت الاشتراكية المادية طريقها إلى كثير من المواثيق الوطنية والمناهج التعليمية والجامعية وبدأت مفاهيمها المخالفة لأصول الإسلام وروحه تأخذ طريقها إلى النفوس بطريق التدليس والتليس منهزة فرصة مناخ النعمة على الاستعمار الغربي وأساليبه وذلك بتقريب الإسلام إليها مع الخلاف الجذري بينها وبينه كما أسلفنا .

(١) لا ينبغي أن يخطر في البال أنني بهذه الأمثلة أدعو إلى هجر هذه العلوم أو التقليل من جوانبها الإيجابية ، ولكن ينبغي دراستها بطريقة نقدية وهدم ما فيها من باطل حتى لا يقع الطالب في أسرهما .

وهكذا ازداد التيه الفكري والتمزق النفسي وأصبحت الأمة فريسة مفاهيم اتجاهين مملكان السيادة والنفوذ ولهما خططهما وأساليبهما المنظمة والدقيقة في إبقاء الأمة في مجال التبعية والانقياد.

وأمام هذا الواقع المر بأبعاده المتعددة والمتشابكة ، وتلك الخريطة الفكرية والثقافية التي بينت طرفا من أسبابها تلفت الناس يبحثون عن مصدر الأزمة وعلة البلاء ؛ فوجدوا أن العلة الحقيقية تكمن في أنهم فقدوا المقوم والمحرك الأساسي لنمو حضارتهم ، وأن استعارتهم لأشياء وأدوات الحضارة أوجدت أنماطا ناقلة مقلدة لا عقولا مبدعة ، ونفوسا هائمة جافة لا روحا ملهمة دافعة . وظهر جليا أن الحضارة لا تستعار ولا تقلد وأنه كى يمكن أن تستعيد الأمة وجودها وتبدأ مسيرتها لا بد من تجديد نفسى هائل يمنح روحها الفاعلية ويعيد لها وحدة الفكر والاتجاه ، ويعطيها القدرة على تجديد حضارتها ونموها ؛ وذلك لا يتأتى إلا بتنقية فكرها وتخليصه من عوامل الحمود والتقليد وعوامل التشويه والتدليس ، وأساليب التبعية والانقياد .

ومن هنا كانت اليقظة الفكرية الأخيرة والحركة الاجتماعية الهائلة التي يمور بها العالم العربي والإسلامى بحثا عن الإسلام وسعيا إلى الارتواء من منابعه من جديد . وكان التفكير في تقرير مادة الثقافة الإسلامية في المرحلة الجامعية واحدا من السبل التي اهتدى الناس إليها كى تمهد للإسهام في عملية التأصيل والتجديد والتنقية لمواجهة التحديات الفكرية القائمة التي تبثها المذاهب المخالفة ، وللسعى لايجاد تيار فكري وحضارى يحفز العزائم ويوجد الروح الجماعية لبناء المجتمع من جديد .

ومن البديهي أن مادة الثقافة الإسلامية وحدها لا يمكن أن تقوم بهذا للعبء ولا يمكن أن تسد هذا الفراغ الهائل ، فإن المعركة الحضارية التي نخوضها تحتاج من كل المؤسسات العلمية والفكرية والتوجيهية أن تغير من نفسها ، وأن تعيد صياغة اتجاهاتها وفق المفاهيم والقيم الإسلامية ، وأن تكون لديها القدرة على أخذ التجارب الحضارية وإعادة تركيبها وفق مفاهيمنا ، وإلا كنا كما يقول القائلون :
إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

متى يبلغ البنيان يوما تمامه

إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

ولعلنا الآن بعد أن بينا الأسباب والدواعي التي أوجبت ضرورة التفكير في تقرير مادة الثقافة الإسلامية في الجامعة ، نستطيع أن نحدد الأهداف التي نسعى إلى تحقيقها ثم تتبع الأهداف بعرض المراحل التي مرت بها المادة في الجامعة وما وصلت إليه وما ينبغي على كل ذلك من ملاحظات ومقترحات .

الأهداف :

١ - إعادة بناء التصور الإسلامي في عقلية الطالب الجامعي على نحو يرى فيه النظرة الكاية والشاملة للحياة وما يدور فيها من أنشطة مختلفة ، وذلك لنقضي على فكرة التجزئة التي قسمت الإسلام والتي نصحت على العقلية الإسلامية في عهود الانحطاط كما حدث من المنحرفين حينما ركزوا على الحياة الوجدانية والمسلكية الفردية وحدها وقالوا : (دع الخلق للخالق) ، وكما حدث في مرحلة الغزو الاستعماري من التركيز على فصل الدين عن الحياة .

٢ - وأن يكون هذا التصور من خلال تجربة الإسلام الحضارية الرائدة التي قدمت للبشرية حضارة متكاملة في كل ناحية ، مع عرض واقع المسلمين وما أصابهم في عهود الضعف والتخلف ، وواقع الغزو الفكري والسياسي والاجتماعي الذي حل بهم مع بيان العبرة في كل ذلك .

٣ - إحياء الانتماء للإسلام ولأمنته بتزكية روح العمل به وبيان دوره الأساسي في علاج هذا الواقع وضرورة إيجاد تيار حضاري لمواجهة الغزوة الحالية ، وذلك بتقديم أساسيات الحل الإسلامي لعلاج الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

٤ - القيام بوصل العلوم التجريبية الحديثة بجهود الأسلاف في نفوس الميادين مع بيان أن جهودهم قامت على أساس من نظرة الإسلام للمنهج العلمي وما سلحهم به من أخلاق أعانهم على الإخلاص والأمانة والمثابرة والافتقار والابداع .

٥ - دراسة الاتجاهات الاصلاحية والتجديدية التي يمور بها العالم الإسلامي وأساليبها وتقويمها لكشف الباطل منها وتقوية الضائع فيها .

خصائص المادة ودور الأستاذ :

وعلى هذا فمادة الثقافة الإسلامية لن تكون تكراراً لمادة من المواد الإسلامية المعروفة مثل التوحيد أو الفقه أو الحديث أو التفسير أو غيرها من العارم الإسلامية ، وإن كانت مستفيدة من هذه العارم جميعاً للتعرف على حقيقة روح الثقافة والحضارة الإسلامية وطبيعة هذا الدين المتميزة ، وهى أيضاً ليست مادة أكاديمية بمعنى أنها تجدها الحدود المرسومة لكل مادة . ولكنها مادة تستفيد من المزايا الدراسية جميعها لتعرض الإسلام عرضاً شاملاً من خلال تجربته الزائدة وواقع أمته المعاصر ، ولتكون عند الطالب مرفقاً حضارياً يبعث فى نفسه روح الإسلام والالتزام بأخلاقه . والثقة بقدرته على الحادة فى المعركة الحضارية التى تخوضها أمته . وإذن فهى مادة تعتمد على المقارنة والموازنة والنقد العلمى الصحيح والحوار والمدارسة للوصول إلى الحق فى القضايا المطروحة . ، وتكره التعميم وتفر من الأسلوب الخطابى والإنشائى . وهى لذلك تبحث عن الأستاذ الذى هضم الثقافتين وأدرك روح الحضارتين ، وله من عمله وأخلاقه ووعيه والتزامه ما يمكنه من تقديم المادة حية متكاملة إلى نفوس طلابه تقديماً يحرك فكرهم ويحدد وجهتهم ويجدد عزمهم ، ويبعث فيهم حسن الأسوة والقدوة ويوجد بينه وبينهم روح الثقة والإخلاص ليتيحاً مناخ الحوار والمدارسة ، وليتمكن الطالب من السبرال عما يناوش نفسه من شبهات وما يواجهه من مشكلات وتحديات فى حياته الخاصة والعامة ، وليس ذلك بدعاً ، فقد واجه أسلافنا الحضارات والأفكار الأخرى بهذا الأسلوب الذى يعرف رأى الخصم ويدرك ما فيه من باطل ، ويصحح نظرة المسلمين لتلك المذاهب والأفكار كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية فى نقده للفلاسفة والمناطق ، وكما فعل ابن حزم فى نقده لليهود .

المراحل التى مرت بها المادة :

وقد مر تدريس الثقافة الإسلامية فى جامعة الرياض فى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : وهى التى سبقت عام ١٣٩٣ - ١٣٩٤ هـ الموافق

٧٣-١٩٧٤ م الجامعى وأعطيت المادة فيها ساعة واحدة فى الأسبوع فى

جميع كليات الجامعة ما عدا كلية التربية التي أعطتها من أول يوم أربع ساعات على السنوات الأربع . وكان لذلك أثر كبير في دفع المادة إلى الأمام حين تقارن بين وضع المادة في جميع كليات الجامعة ، وفي كلية التربية . فعلى حين كان على طالب كليات الجامعة الأخرى أن يلم بكثير من موضوعات الثقافة الإسلامية في عام واحد ثم يتجاوزها لا يذكر منها إلا طيفا من المعلومات أخذها في عجلة من أمره وعدم تثبت من نفسه ... كان طالب كلية التربية يأخذها موضوعات متكاملة موزعة على السنوات الأربع يديرها في نفسه ، وينافشها مع أستاذه . ومن الحق الذي يجب أن يسجل هنا أن كتاب معالم الثقافة الإسلامية (١) الذي ألفه المرحوم الدكتور عبد الكريم عثمان لتغطية موضوعات المادة ، والذي قام بتدريسه بنفسه ، والذي يعتبر مصاحبا للمرحلة الأولى ، كان واضح التصور للمادة مدركا لمعالمها . ولكن ضيق وقت المادة وظروفا أخرى حالت دون أن يؤدي البثرة المطلوبة علاوة على التصورات التي كانت موجودة للمادة حينئذ ؛ فقد كان بعض الزملاء يتصور أن المادة ما هي إلا تذكير بفضل الإسلام على الحضارات الأخرى ، ولذلك ينبغي أن يكون وضع المادة في كل كلية تابعا لتخصصاتها ، والبعض الآخر يرى أنها تكرر للمواد الدينية التي درست في مراحل التعليم العام ، وأذكر أنني قلت لأصحاب الرأي الأول : (إن المادة لو كانت كما تتصورون لكان الأولى بها أن تكون في مداخل العلوم التخصصية ، وأنه إذا اقتصر دورها على الحديث عن المنجزات الحضارية للإسلام في العلوم والفنون والصناعات والآثار في الماضي ، ولا تتعرض لقضايا المجتمع المعاصر ... فهذه دراسة تاريخية حضارية ، ومعنى ذلك أننا أدخلنا الإسلام إلى المتحف وقلنا له : هذا مكانك ولا شأن لك بالفلسفة الغربية المعاصرة ، وما ندعوا إليه في مجتمعاتنا ، ولا بالفلسفة المادية الماركسية وما تهدف إليه ...) . أما الأخوة الذين كانوا يظنون أنها تكرر للمواد الدينية وكانوا يخشون من نتائج هذا التكرار وعواقبه

(١) أنظر مقدمة كتاب معالم الثقافة الإسلامية للمرحوم الدكتور عبد الكريم عثمان ط ٢ -

(١٩٧١ - ١٣٩٠ هـ)

البيئة في نفسية الطالب ، فحالما وضحتم لهم الصورة أن المعلومات التي أخذها الطالب في منيه الأولى كانت مجزأة ومتناسبة مع مستواه العقلي وإدراكه للفكرى ... أما في الجامعة فإن المطلوب أن يواجه ما تنقله إليه المناهج المخالفة وأن يفهم عالمه المعاصر وما فيه من مذاهب وأفكار ، وأن تكون عنده رؤية إسلامية واضحة لما يرى من مشكلات وقضايا كى تهيئه لاتخاذ الموقف الصحيح دون قلق أو شك ودون عقد أو انمياح . أقول حينما وضحت أمامهم صورة المادة ، قدروا رسالتها ، وعرفوا أنها ليست تكراراً وأنها ضرورية للمرحلة الجامعية .

المرحلة الثانية : وهى المرحلة التي تبدأ بعام ٩٣-١٣٩٤ هـ الموافق ٧٣-١٩٧٤ م الجامعى ، والتي قرر فيها مجلس الجامعة في جلسته العشرين بتاريخ ٢٤-٤-٩٣ هـ بتعميم تدريس مادة الثقافة الإسلامية في جميع كليات الجامعة بحيث لا يقل عدد المحاضرات عن أربع محاضرات ، ويترك لكل كلية توزيع هذه المحاضرات على سنوات الدراسة ، وعلى ألا يتأخر تطبيق ذلك عن العام الدراسى ٩٤-٩٥ هـ الموافق ٧٤-٧٥ م بالنسبة للكليات التي لم يتم فيها تطبيق ذلك بعد . كما وافق المجلس على إنشاء قسم للثقافة الإسلامية بكلية التربية يقوم بتدريس هذه المادة :

وفي هذه المرحلة بدأ توزيع المنهج على أساس التجربة التي تمت في كلية التربية وقسم المنهج بحيث يشمل المقررات الآتية :

١ - المدخل الى الثقافة الاسلامية : ويعنى ببيان الحاجة إلى المادة وما يتميز به المثقف المسلم عن غيره ، ويعرض لأساليب الغزو الفكرى والخلقى ، ويقدم نماذج لها ... وأسباب تخلف المسلمين ... وأساس التصور الإسلامى ... الخ (١) .

(١) وقد وضع هذا المنهج الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم وطبع كتاب المدخل إلى الثقافة الإسلامية في عام ٩٤-٩٥ م ، ثم نظر القسم في مفردات المنهج مرة ثانية غل محلوها التجربة ونقاش المنهج وانتهى إلى المفردات الحالية . أنظر ملحق مفردات المنهج في آخر البحث .

٢ - الاسلام وبناء المجتمع : وهو المقرر الثاني ، ويعرض للمصادر التي يستقى منها الاسلام ، ونظرة الاسلام للإنسان مقارنة بالنظرات الأخرى المادية والتطورية والنفسية وأسباب النظرات الأخرى في الفكر الإنساني ثم يعرض لمنهج الاسلام في تكوين الأسرة وما تواجهه من قضايا ومشكلات ، ولوضع المرأة وقضاياها ... الخ (١) .

٣ - النظام الاقتصادي في الاسلام (مبادئه وأساسه) : (وهو المقرر الثالث ، ويعالج فيه المذهبان المتصارعان في الحياة الاقتصادية اليوم ، ثم يبين خصائص المذهب الاقتصادي الإسلامي ، وأنه مذهب ثالث متميز ويتبع ذلك بيان قيم الاسلام في الإنتاج ونظرية الاسلام العامة في المعاملات وعقود التداول وتنظيم السوق ... الخ (٢) .

٤ - اساس النظام السياسي في الاسلام : ويعنى بأهمية النظام السياسي في الدولة من الناحيتين التاريخية والعملية ونشأة الدولة الإسلامية في المدينة ودستور المدينة وما يقدم من مبادئ ثم دراسة نقدية للحكومة وغايتها في الاسلام ، ثم يبين القيم الإسلامية في المجال السياسي ويعرض لقضية الدين والدولة وللشورى والنظم المعاصرة ... الخ (٣) .

٥ - اتجاهات النهضة والتغير في العالم الاسلامي : ويتكلم هذا المقرر عن اتجاه الحضارة الغربية وأسسها وفلسفتها ، والاتجاه المادي الماركسي وفلسفته ، ويبين أساليب وخصائص كل من الاتجاهين في الواقع الاجتماعي

(١) وقد وضع هذا المنهج كاتب هذه السطور وطبع في عام ١٩٥٥-٧٥ م بنفس عنوان المقرر وحدث تعديل في المفردات وفق تجربة التدريس وما دار حولها . أنظر مفردات المنهج في آخر البحث .

(٢) وقد وضع هذا المقرر الدكتور فتحي أحمد عبد الكريم وطبع الكتاب في عام ١٣٩٦-٧٦ م ، وقد عاون كاتب هذه السطور في القسم الفقهي . أنظر ملحق مفردات المنهج في آخر البحث .

(٣) وقد وضع هذا المنهج الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا وطبع تحت عنوان (في النظام السياسي للدولة الإسلامية) عام ١٩٥٥-٧٥ م . أنظر مفردات المنهج في الملحق الأخير للبحث .

الإسلامي ثم يبين حركة التجديد الإسلامي في القرون الأخيرة وما تواجهه من عقبات وما ينبغي أن تفعله من دروس . (١)

تخصص الدراسات الإسلامية في كلية التربية :

وقد رافق ذلك التفكير في إنشاء تخصص منفرد للدراسات الإسلامية في كلية التربية في عام ٩٢-٩٣ (٧٢-٧٣ م) تدرس فيه العلوم الأساسية الإسلامية ليعين في تخريج نوع جديد من مدرسي العلوم الشرعية في مرحلتى التعليم العام ، وأيضا ليكون رافدا يمد الدراسات العليا بالناضجين والمتفوقين .

أما المرحلة الثالثة : وهى المرحلة الحالية والتي جاءت مع تعميم نظام الساعات المعتمدة ، فقد أعطيت الثقافة الإسلامية في الجامعة ثمانى ساعات على أن يقدم القسم ست مقررات يختار منها الطالب أربع مقررات ... وعلى ذلك أضيف مقرر جديد ألا وهو : الإسلام والعلم التجريبي . ونأمل إن شاء الله أن توضح مفرداته ويبدأ القسم في تدريسه .

النتائج والملاحظات :

وقد كانت ثمار تدريس هذه المقررات في الجامعة ثماراً طيبة أوجدت مناخاً فكرياً جعل الطلاب يبادرون إلى عرض الشبهات التي تواجههم ، ويسألون عن المصادر التي يقرأونها ، ويقترحون ندوات لقضايا جديدة يرون علاجها ، ويطلبون صحة أساتذة المادة في النشاط الاجتماعي في الرحلات والمحاضرات ... وقد تعدى ذلك إلى هيئة التدريس في الجامعة للمواد التخصصية غير الإسلامية ، فطلبوا عمل دورة تثقيفية لهم في المواد التخصصية الإسلامية ، وقد استجاب القسم لرغبتهم وقدم برنامج هذه الدورة لمجلس كلية التربية في العام الجامعي ٩٥-٩٦ هـ (٧٥-٧٦ م) ورفع لمجلس الجامعة وأقر البرنامج ، ولكن قلة الإمكانيات كانت السبب في إرجاء تنفيذ هذه الدورة ... ثم كانت نهاية المطاف فتح الدراسات العليا في القسم عام ٩٧-٩٨ هـ (٧٧-٧٨ م)

(١) وقد وضع هذا المنهج على هيئة مذكرات الأستاذان الدكتور جعفر شيخ إدريس والدكتور عبد المعطى بيومي . أنظر مفردات المنهج في الملحق الأخير .

لتكون مجالا لاكمال الطلاب الناضجين دراستهم العليا تحت إشراف القسم ووفق منهجه ونظريته .

أما المشكلات التي تواجه المادة فهي قلة نوعية الأستاذ الذي يضطلع بتدريسها والكتاب الذي يوضع لخدمتها ، وكلا الأمرين ليس سهلا ولا ميسورا بسبب ما ران على ثقافتنا المعاصرة كما أسلفنا ؛ فإن القضية في أى مادة من المواد الأخرى في الجامعة محلولة ، فما على الأستاذ إلا أن يمد يديه إلى أرفف المكتبة فيجمع المصادر ويستقى المعلومات ثم ينظمها ويسلكها في فكر مترابط ... أما مادة الثقافة الإسلامية فتحتاج الجمع بين الثقافتين جمعا يتيح المقارنة والموازنة والنقد العلمى كما قدمنا والخروج برحيق إسلامى يهـىء صاحبه للقدرة على استعمال الوسائل السليمة لاتخاذ موقف صحيح تجاه مشاكلنا المعاصرة .

ولكن معرفة الطريق وبداية السير فيه هما السبيل بفضل الله وعونه على قطع أشواطه ومراحله حتى نحقق الأمل ونصل إلى الغاية . إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ، ، ،

د . أحمد محمد العسال

الرياض في صبيحة يوم الأحد ٢١ صفر ١٣٩٨ هـ الموافق ٢٩ يناير ١٩٧٨ م

ملحق بمفردات مناهج الثقافة الإسلامية :

مقرر ١٠١ سلم (المدخل إلى الثقافة الإسلامية)

الباب الأول - مفهوم الثقافة الإسلامية :

الثقافة والعلم - الثقافة والحضارة - من هو المثقف المسلم ؟

دور الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات التي تواجهها الأمة ، وفي إيجاد فكر مشترك بين أبناء الجامعة ، وفي تعميق الإحساس بالانتماء للإسلام ، وفي تهيئة الشباب لاستقبال العلوم الحديثة على أساس تصور إسلامي صحيح .

الباب الثاني - الغاية والوسيلة في الإسلام :

أولاً : الغاية : هداية البشرية إلى تحقيق عبادة الله وحده ، ووضع المناهج العلمية لبناء الحياة الفاضلة .

ثانياً : الوسيلة :

في الفرد : تصحيح الإيمان بالله عز وجل تصوراً وعملاً ، (ومن النقاط التي يتناولها هذا الموضوع) - تصحيح الإسلام للعقيدة ، تأكيداً للفطرة ، وحثه العقل على النظر والتفكير ، ووضع أسس العلاقات البشرية وفق الأخلاق الفاضلة .

في المجتمع : إرساء الحياة الاجتماعية على أسس أخلاقية يرتبط فيها العمل بالعبادة - انبثاق النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من العقيدة - الأخذ بالاجتهاد لمواجهة الظروف المتغيرة .

الباب الثالث - الإسلام في دور التطبيق :

المجتمع الإسلامي : كفاءة التطبيق في عهد الرسول والخلفاء - اتساع الدولة الإسلامية وتحطيم العبودية والاستغلال (الرومان والفرس) - تحرر الفرد من الشهوات والشبهات - قول الحق - التعاطف والتراحم .

الحضارة الإسلامية : تأصيل منهج التفكير العلمي بنقض التفكير الفلسفي والوثني على أيدي الأصوليين والمحدثين والعلماء :

حصار ذلك من الجانب العلمى : الدراسات الإسلامية - الرياضيات والعلوم التجريبية - الدراسات المقارنة لنقد الفلسفة والنحل والمذاهب.

من الجانب العمرانى : التخطيط والتنظيم - المؤسسات الاجتماعية - المستشفيات.

الباب الرابع - أسباب تخلف المسلمين :

داخلية : الاستبداد السياسى - جمود التفكير العلمى الإسلامى وظهور التقليد خارجية : (الغزو الفكرى الغربى والصهيونى) - محاربة اللغة - تغيير نظم التعليم - التبشير - وسائل الإعلام المختلفة - المعالجات الخاطئة لموضوع المرأة وتقاليدها الأسرية .

خاتمة : (سبيل النهضة) - العودة إلى الكتاب والسنة - إحياء التراث الإسلامى - فهم روح العصر ومتغيراته - بناء الأمة على أساس إسلامى .

المقرر ١٠٢ سلم (الإسلام وبناء المجتمع)

أولاً : المصادر التى يستقى منها الإسلام :

القرآن : خواصه ، إعجازه ، توجيهاته ، أنواع أحكامه .
السنة النبوية : حجيتها ، منزلتها من القرآن ، الصحابة والسنة ، جهود المسلمين فى الحفاظ عليها والعلوم التى أسسوها لذلك .
الرأى .

ثانياً : الانسان بين نظرتين : النظرة الجزئية والنظرة الشاملة :

- النظرة الجزئية : أسباب وجودها فى الفكر الإنسانى ، أمثلة لهذه النظرة ، نظرية التطور ، التحليل النفسى ، التفسير الماركسى .

- النظرة الشاملة : الإنسان مخلوق متميز ، استخلافه ، تكليفه ، ثمرة هذه النظرة ونتاجها .

ثالث : نظام الاسلام في تكوين الأسرة :

- أهداف الإسلام في تكوين الأسرة .
- نظرة الإسلام إلى الدافع الجنسي ، موقف المجتمعات الأخرى من الدافع الجنسي وطريقة تليتها ، موقف العرب في الجاهلية .
- المجتمع الغربي - انحرافات آباء الكنيسة ، نتائج النظرة الكنسية ، أمثلة عملية للواقع الغربي المؤلم .
- أخطار جريمة الزنا .
- مكانة المرأة في الحضارات الأخرى .
- المرأة في المجتمع الغربي الحديث ، قضية المساواة ، الاختلاط ، الاستغلال الاقتصادي .
- المرأة المسلمة في المجتمع المعاصر بين طريقين ، مقومات النهضة .
- المرأة والحجاب ، حدود الزينة .
- الزواج وقضاياها ، التعدد .
- دعائم الحياة الزوجية ، حقوق الأولاد .
- الميراث .
- نظام الإسلام حال انحلال الأسرة ، منهج الإسلام في علاج مشاعر الكراهية .
- الطلاق .
- الإسلام والمسئولية الفردية والجماعية .
- كيف نبني أنفسنا ومجتمعنا .

المقرر ١٠٣ سلم (الاقتصاد الاسلامي)

- تمهيد : المقصود بعلم الاقتصاد - حداثة العلم - تطورات الدراسات الاقتصادية - المذهبان المتصارعان في عالم اليوم - المذهب الاقتصادي الإسلامي - مذهب ثالث - ماهية الاقتصاد الإسلامي - خصائص الاقتصاد الإسلامي - الاقتصاد الإسلامي جزء من نظام سام - الرقابة على ممارسة النشاط الاقتصادي

في الإسلام هي رقابة ذاتية في المقام الأول - الاقتصاد الإسلامي يحقق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة - أهمية الاقتصاد الإسلامي في عصر اليوم .

الباب الأول : الأركان الأساسية للاقتصاد الإسلامي :

الركن الأول : الملكية المزدوجة (الخاصة والعامة) .

الركن الثاني : الحرية الاقتصادية المقيدة .

الركن الثالث : التكافل الاجتماعي :

الباب الثاني : الإنتاج :

الفصل الأول : عناصر الإنتاج

أولاً - العمل : فقه الحلال والحرام -

الكسب وآداب المعاملات

وحقوق العمال وواجباتهم .

ثانياً : رأس المال .

الفصل الثاني : تنظيم الإنتاج : الاستصناع - الزراعة -

المساقاة - المضاربة -

الشركة .

الثالث : التداول :

الفصل الأول : النظرية العامة للمعاملات في الفقه الإسلامي .

الفصل الثاني : التجارة والائتمان .

التجارة - الائتمان - القرض - السلم .

الفصل الثالث : تنظيم السوق

المنافسة المشروعة - تحريم الاحتكار - تحريم

الغش - التسعير .

مقرر ١٠٤ سلم (أسس النظام السياسي في الإسلام)

- مقدمة في أهمية دراسة النظام السياسي في الدولة الإسلامية من الناحيتين التاريخية والعملية ومدى أسبقية الدولة الإسلامية في تقرير أصل خضوع الدولة للقانون .
- الحالة السياسية في جزيرة العرب قبل الإسلام .
- القبائل البدوية والمدن أو الحواضر .
- المناصب المكية وعلاقتها بالنظام السياسي .
- الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة واتجاهه إلى تكوين كيان سياسي مستقل للمسلمين .
- نشأة الدولة الإسلامية الأولى في المدينة .
- دراسة دستور المدينة الذي كتب بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين أهل المدينة عند الهجرة إليها .
- نظام الحكم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .
- عهد أبي بكر وعمر .
- عهد عثمان والتطورات السياسية .
- الخلاف بين علي ومعاوية والتحكيم .
- دراسة نقدية لمسألة التحكيم وتحقيق بطلان الرواية الشائعة عنها . . .
(موضوع الخلاف — المركز القانوني لمعاوية — الحكمان وتاريخهما وخبرتهما القضائية) .
- أهم الفرق الإسلامية السياسية (الخوارج — الشيعة — المعتزلة — جمهور المسلمين) .
- الحكومة وغايتها في الإسلام .
- الدين والدولة في النظرة الإسلامية (دراسة لآراء بعض المعاصرين وتفنيد نظرية الفصل بين الدين والدولة) .

— غاية الحكومة في الدولة الإسلامية (تفصيل لواجبات الدولة التاريخية وتطبيقاتها في العصر الحديث) .

— القيم الإسلامية في المجال السياسي (مصدرها ومدى إلزامها) .

— الشورى ووجوبها — نظامها — دليل حجتها — مدى إلزامها للحاكم وللأمة — موضوعها بين النظم السياسية المدنية والمعاصرة .

— العدل : معناه السياسي — اتساع مدلوله — نطاقه — تميز النظرة الإسلامية إليه عن نظرة النظم السياسية المعاصرة .

— الحرية : أساسها — تطبيقاتها في العصور الإسلامية وفي العصر الحديث ووجوب ممارستها .

— المساومة السياسية : معناها — سبق الإسلام إليها — نظرة النظم المدنية إليها .

— جواز مساءلة رئيس الدولة عن أعماله وتصرفاته السياسية — مدى وجوب الطاعة للحاكم على المحكومين .

— الدولة الإسلامية في العصر الحديث .

— الملاءمة بين القيم السياسية والواقع المعاصر للدول الإسلامية .

مقرر ١٠٥ سلم (اتجاهات النهضة والتغير في العالم الاسلامي المعاصر)

تمهيد : عرض تاريخي : حالة العالم العربي قبل الإسلام — النهضة في العهد الإسلامي — التخلف في الوقت المعاصر .

محاولات التغير : اتجاهات لنبذ الدين تحميله مسئولية التخلف
اتجاهات رفض كل غريب — اتجاهات
تلفيقية بين الإسلام وغيره — الاتجاه الإسلامي .

الباب الاول : الاتجاه المادي :

الفصل الأول : الأسس الفكرية للحضارة المادية — مناقشتها

الفصل الثاني : الاتجاه الغربي - أساسه الفكري ونقده -
وسائله - واقع الاتجاه الغربي في العالم
الإسلامي - آثاره ونتائجه .

الفصل الثالث : الاتجاه الماركسي - أساسه الفكري ونقده -
وسائله - واقعه في العالم الإسلامي -
أسباب انتشاره .

الباب الثاني : الحركة الإسلامية :

- الفصل الأول :** مقومات التجديد في الإسلام .
- الفصل الثاني :** اتجاهات التجديد في العصر الحديث :
- حركة إحياء العقيدة .
 - حركة مواجهة الغزو الفكري .
 - حركة إعادة بناء المجتمع الإسلامي .

خاتمة :

- معوقات .
- آمال .

مراجع البحث

- ١ - الإسلام في القرن العشرين - عباس العقاد - دار الكتاب العربي - الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .
- ٢ - الإسلام على مفترق الطرق - محمد أسد ترجمة عمر فروخ - دار العلم للملايين - الطبعة السادسة .
- ٣ - الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي الحديث - محمد البهي - الطبعة الخامسة - دار الفكر - بيروت ١٩٧٠ م .
- ٤ - الفكر الإسلامي دراسة وتقويم - غازي التوبة - الطبعة الأولى ١٩٦٩ م
- ٥ - التبشير والاستعمار - د. عمر فروخ والخالدي - الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م
- ٦ - شروط النهضة - مالك بن نبي - الطبعة الثانية ١٩٦١ م .
- ٧ - مشكلة الثقافة - مالك بن نبي - دار الفكر بيروت ١٣٩١ هـ .
- ٨ - وجهة العالم الإسلامي - مالك بن نبي .
- ٩ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر - د. محمد محمد حسين - طبعة دار الإرشاد بيروت ١٩٧٠ م .
- ١٠ - حصوننا مهددة من داخلها - د. محمد محمد حسين - مكتبة المنار بالكويت ١٩٦٧ م .
- ١١ - من هنا نعلم - الشيخ محمد الغزالي - الطبعة الأولى ١٩٧٠ م .
- ١٢ - يقظة العرب - جورج أنطونيوس ترجمة ناصر الدين الأسد - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٦ م .
- ١٣ - تجديد الفكر العربي المعاصر - د. زكي نجيب محمود - دار الشروق - بيروت ١٩٧١ م .
- ١٤ - العروة الوثقى - جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده - الطبعة الأولى .

- ١٥ - أباطيل وأسمار - د. محمود شاكر - مطبعة المدنى ١٩٧٢ م .
- ١٦ - الغرب والشرق الأوسط - د. برنارد لويس تعريب نبيل صبحى -
طبعة بيروت ١٩٦٥ م .
- ١٧ - التجربة المرة - ضيف الرزاز - دار غندورة بيروت طبعة أولى
١٩٦٧ م .
- ١٨ - القومية والغزو الفكرى - محمد جلال كشك - دار الإرشاد - الطبعة
الثانية ١٩٧٠ م .
- ١٩ - البحث - سامى الجندى - دار النهار بيروت ١٩٦٩ م .
- ٢٠ - الميثاق - جمال عبد الناصر - ١٩٦٢ م .

رسائل

حقوق الحاكم العام

د . مصطفى كمال وصفي *

تقدم السيد الأستاذ حمزة عبد السلام لكلية الشريعة والقانون برسالة للدرجة الماجستير عنوانها « حقوق الحاكم العام في الشريعة الإسلامية ، تمت مناقشتها في فبراير ١٩٧٨ قبلتها اللجنة بدرجة الامتياز .

و كنت ضمن أعضاء اللجنة التي قامت بالمناقشة ، وقد قسم الباحث هذه الرسالة إلى فصلين :

الفصل الأول منهما دراسة تفصيلية للحقوق عامة ولحقوق الحاكم العام خاصة والفصل الثاني عن حقوق الحاكم العام تفصيلا .

وقد بدأ الفصل الأول : بدراسة تمهيدية للحقوق وذلك بتعريف الحق في كل من الدراسات القانونية والشريعة الإسلامية ، ثم تكييف الحق في كل من الدراستين ثم مصدر الحق فيهما ، ثم المؤثرات في مضمون حقوق الحاكم العام ، مبينا تأثيرها بطريقة تولى المنصب وتأثيرها باختلاف طبيعته في النظم المختلفة وأثر التقدم الاجتماعي في حقوق الحاكم العام . ثم تكلم عن تجاوز الحق في الدراسات القانونية وضمانات عدم التعسف في استعمال حقوق الحاكم العام وحددها بأنها تحديد الحقوق بدقة ، وتحديد وسائل استعمال الحق ، ووجود رقابة شعبية والأخذ بنظام الإسلام في الحكم . ثم تطرق إلى حماية الحق في

(*) نائب رئيس مجلس الدولة .

الدراسات القانونية والشرعية ، ثم تعرض لحصر حقوق الحاكم العام فبين أن اختصاصاته هي : إصدار القوانين ، وقيادة الجيش ، وتنظيم الأمور ، والهياكل الاقتصادية والمالية للدولة ، وكفالة الأمن الداخلي ، وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات ، والعفو عن العقوبة ، واعتماد ممثلي الدول الأجنبية ، ومنح الرتب والنياشين وبعض الاختصاصات الدينية التي ذكرها .

وبين سلطاته بأنها : تعيين الموظفين ، والقادة ، ثم إدارة الجهاز الحكومي والإشراف على الموظفين ومتابعتهم ، ثم إنشاء المرافق العامة ثم إصدار اللوائح والقرارات ، وبين ما له من السلطات القضائية والسلطات التشريعية ، ثم تعرض للشورى وإجراء الاستفتاء العام ، ثم إعلان حالة الطوارئ أو التعبئة العامة . وأخيراً تعرض في هذا الفصل لحقوقه المستفادة من قانون العمل .

وفي الفصل الثاني : المتعلق بالدراسة التفصيلية لبعض حقوق الحاكم العام بدأ بالكلام على مرتب الحاكم العام وما في حكمه وذلك في الدراسات القانونية وفي الشريعة الإسلامية ثم الكلام على حق الطاعة ، وحق النصرة ، وحق الشورى ، وحق الاستخلاف والإناة ، ثم تكلم عن الاستقالة ، ثم حقوق الحاكم العام المستفادة من قوانين العمل والعمال فعرض فيها لحقه في المعاش ، وحقه في الراحة والأجازة ، وحقه في الرعاية الصحية ، وأخيراً بين حقوق الحاكم العام في المعاملات الدولية . . وانتهى أخيراً إلى تقديم نتائج البحث وما ارتآه من اقتراحات .

* * *

وقد احتملت الرسالة — من جانبنا — ملاحظات عديدة من المفيد أن نعرضها للفائدة .

من هو الحاكم العام ؟ :

وكان أول هذه الملاحظات اعتراضنا على عبارة « الحاكم العام » فهذه العبارة لا هي مستعملة في القانون ولا في الشريعة الإسلامية في المعنى المراد منها

وهو رئيس الدولة بالمصطلح القانوني أو الإمام أو الخليفة أو أمير المؤمنين في الشريعة الإسلامية .

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ الدكتور المشرف على الرسالة أنه نظراً لتقارب الرسائل المقدمة في موضوعها ، مما يؤدي إلى صعوبات في تسجيل الرسائل ، فإنه تجرى المغايرة في العناوين تفادياً لهذه الصعوبات .

القضية التي تثيرها الرسالة :

ومن المعلوم أن الرسالة يجب أن تثير قضية معينة وأن تتولى الإجابة عنها ، وأنه لا يصح أن يكون موضوع الرسالة سرداً وعرضاً لموضوع معين بالطريقة التي تقدم بها الكتب الدراسية .

وفي مثل هذا الموضوع كانت القضية التي يجب أن تدور حولها الرسالة هي أن رئيس الدولة أو الإمام تناط به سلطات أو اختصاصات معينة لإدراك غرض معين . والسلطات أو الاختصاصات تختلف في الشريعة الإسلامية عنها في القانون الحديث . ومادام النظام الحالي يطبق القانون الوضعي ، فمعنى ذلك أن هناك مأخذاً معيناً على هذا القانون فيما يوليه لرئيس الدولة من الحقوق أو السلطات والاختصاصات ...

وما دام البحث مقارناً بالشريعة الإسلامية فإن معنى ذلك أن الباحث وجد من المحاسن والحلول في الشريعة الإسلامية ما يواجه هذه العيوب وهذا النقص الذي أبرزه القانون الوضعي . فإذا افتقد الباحث هذا المعنى فإنه لم يكن إذن ثمة ما يدعو إلى تقديم هذا البحث ... وخرج الموضوع إذن عن معنى الرسالة والقضية إلى معنى السرد والعرض وهو ما لا يصلح للرسائل العلمية .

ومن هذا المنطلق كانت الخطوة السابق عرضها جديرة بالتغيير من أساسها ، ولا شك أن ذلك كان يستدعي أن يبدأ البحث ببيان الظروف التي أدت إلى تحديد سلطة رئيس الدولة أو الإمام في كل من النظامين الإسلامي والقانوني على الوجه المشهود وتكييف مركزه في كل منهما .

ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد تكونت لتنفيذ أحكام الله سبحانه

وتعالى والتي تدرك في النظام الدستوري بالسياسة الشرعية وأن الإمام من ناحية مفوض من الأمة في سلطته وهو كذلك خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في القيام بواجباته . وقد نشأت سلطة رئيس الدولة في الإسلام من البداية على بساط من التقيد بسلطان الشريعة والخضوع لها ، وكعامل لإقرار العدل والإحسان بين الناس ، ثم تطورت الأمور بعدها نحو الاستبداد وهو ما لم يقننه الفقه ولم يعترف به لأن مصادر التشريع في الإسلام لا تتعدى العهد النبوي .

ومن المقرر في الإسلام أن السلطة والشعب متكاملان وذلك لأنهما متوازنان في الاتجاه نحو تحقيق المقاصد الشرعية . ولذلك فهما معتبران سوياً من الأمة ولا يقوم بينهما علاقة الترصد والتعارض التي تقوم بين الشعب والحكومة في القانون الوضعي .

وفي القانون الوضعي تكونت هذه السلطة عن طريق اختزال الحقوق المطلقة التي كان يدعيها الحاكم لنفسه وعناصر الاستبداد والتسلط التي كان يتمتع بها ملوك العصور الوسطى ، وإيجاد الضمانات اللازمة لعدم استبدادهم ، كالفصل بين السلطات ، وسيادة القانون ، وضمانات الحرية ، وفي ذلك تغير مركز رئيس الدولة من الصورية البحتة كما في النظام البريطاني حيث يتولى الملك الحكم ولا يحكم إلى النظام الرئاسي حيث يقوم بمسؤوليات الحكم ويسأل عنها مسئولية كاملة ولدينا سابقة قريبة في الولايات المتحدة ومساءلة الرئيس نيكسون عن وقائع ووترجيت .

وبذلك كان لون الرسالة يتغير تغيراً تاماً وخاصة تتبع الثغرات التي ينفذ منها رئيس الدولة في العصر الحديث إلى محاولات الاستبداد والتسلط ، ومن ذلك ما يسمى بأعمال السيادة ، وهي حيز من السلطة العليا يتولاه رئيس الدولة للقيام بالتدابير السياسية ، ولا يجوز الطعن فيه أمام القضاء ، وفي جواز المطالبة بالتعويض عنه خلاف كبير ..

وهذا النوع من الحيز لم تعرفه الشريعة الإسلامية ، فيجوز الطعن في جميع أعمال رئيس الدولة حتى ما يعرف الآن بأعمال السيادة ونذكر من ذلك

أن المسلمين كانوا قد صالحوا مدينة على أن لا يدخلوها ، ثم بدت لقائد الجيش بعض الاعتبارات الحربية التي استدعت احتلاله لها ، فلجأ أهل المدينة إلى القاضي شريح ، فحكم بجلاء الجيش الإسلامي عن المدينة ، مع أن هذا العمل هو من صميم أعمال السيادة بالمفهوم الحديث ولا يجوز الطعن في التدابير الحربية أمام القضاء في القانون بأي حال . ومثله أيضاً أن القائد الإسلامي الشهير قتيبة بن مسلم كان قد صالح مدينة على أن لا يتمون منها ثم احتاج للمؤنة فامتنعوا فأزعم الاستيلاء عليها منهم لحاجة الجيش فقاضوه في ذلك فأنصفهم القاضي .

ومن محاولات الاستبداد التي يلجأ إليها رؤساء الدول الآن تشريعات التفويض وذلك بأن يلجأوا إلى البرلمان ليستصдروا قانوناً بتفويض بعض الاختصاصات إليهم ، وكان يجدر بالرسالة أن تتعرض لهذه الطريقة ونحوها من وسائل الاستبداد التي يعهد إليها رؤساء الدول الآن وبيان حكم الشريعة الإسلامية .

وعلى أية حال فإن هذه القضية كانت حقيقة بأن تجعلنا نطوف بمسائل حيوية لنبين حكمها في الشريعة والقانون كالفصل بين السلطات ومدى حق رئيس الدولة في رئاسة السلطات المختلفة وأثر ذلك في كل من الشريعة والقانون وكذا بحوث سيادة القانون في كل من النظامين حيث تبدى هذه السيادة بأقوى مظاهرها في الشريعة الإسلامية مما يعطى أقوى الضمانات الفعلية التي تمنع من استبداد الإمام ، وكذلك بحوث الحرية وضماناتها في النظامين ، وغير ذلك من المسائل التي كان يتعين إثارتها في هذه الرسالة الهامة لتبلغ غرضها المنشود من تقويم النظام الحالي بالعودة إلى الشريعة الإسلامية .

الحقوق في القانون الخاص والعام :

على أن النقد الأساسي الذي وجهته للرسالة كان هو بناءها على أساس من نظرية الحق في القانون الخاص ، بينما يتعلق الموضوع بالقانون العام .

وكما هو معروف فإن القانون الخاص هو القانون الذي ينظم العلاقات

بين الأفراد ، كالقانون المدنى والقانون التجارى أما القانون العام فهو الذى ينظم السلطات العامة وعلاقتها بالأفراد كالقانون الدستورى والقانون الإدارى . ومن العيوب المألوفة أن يخلط الباحثون بين أوضاع كل من القانونين مما يؤدى إلى ارتباك فى البحوث وإلى الوقوع فى صعوبات يشق الخروج منها . وقد وقع مقدم هذه الرسالة فى هذا العيب ولولا ثراء الشريعة الإسلامية وقوتها لما أمكنه أبداً أن يسلك فيها .

وهذا الموضوع بالذات - موضوع الحقوق كان من أهم المثالب التى ألت ببحوث القانون العام بسبب إرسائها على نظرية القانون الخاص ، كذا جنح الباحثون إلى إرساء نظرية الحقوق فى الشريعة الإسلامية على نظرية القانون الخاص فى هذا الشأن حتى استأذنا المرحوم الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا وقع فى ذلك فى كتابه الشهير « مصادر الحق فى الشريعة الإسلامية » فبعد فى ذلك عن التوفيق .

وقد قامت نظرية الحق فى القانون الخاص على النظر إلى الحق على أنه مصلحة يحميها القانون . وقدم لنا الباحث صاحب هذه الرسالة تعريفاً استعان فيه بما أورده عن فقيه بلجيكي اسمه دابان بأن الحق هو استئثار بقيمة معينة لشخص معين حماية له من المجتمع فى سبيل تحقيق المصلحة لهذا الشخص . ومن الواضح أن هذا التعريف لا ينهض لبيان أوضاع القانون العام ، حيث يختلف الأمر تمام الاختلاف عن الدوران حول المصلحة الشخصية لصاحب الحق وحمايته من المجتمع فى استئثاره ببعض القيم استئثاراً خاصاً به . وقد خلط الباحث بين الاختصاصات والسلطات خلطاً واضحاً بسبب إرسائه بحثه على أساس من القانون الخاص ، وإنما ننظر - نحن رجال القانون العام - إلى الاختصاصات على أنها أهلية الشخص الاعتبارى العام ، وأن السلطات هى المكينات أو القدرات التى يستعملها الموظف المختص نتيجة لهذا الاختصاص . فالاختصاصات هى للشخص الاعتبارى وليست للموظف ، والسلطات هى استعمال الموظف لهذه الاختصاصات ، ومن الواضح من عرض نخطته فى الفصل الأول والتى أوضحناها أن الحاجز بين الاختصاصات

والسلطات غير واضح ، فذكر من اختصاصاته ما يعتبر من قبيل السلطات وذكر من سلطاته ما يعتبر من قبيل الاختصاصات ، وذلك بسبب أن الأمرين حقيقة واحدة ، ولكنهما عبارة عن أهلية للشخص المعنوي - وهذه هي الاختصاصات ، وعن استعمال الموظف لهذه الأهلية . وليست هذه أو تلك حقوقاً خاصة لرئيس الدولة فهي ليست حقوقاً ذاتية « droits subjectifs » وإنما هي حقوق موضوعية « droits objectifs » للشخص القانوني العام الذي يقوم عليه رئيس الدولة .

وكذلك نلمس تخطيط الباحث بين مختلف الحقوق على وجه غير متسق بسبب عدم قيام الرسالة على أساسها الصحيح .
والواقع أن نظرية الحقوق في القانون العام تقوم على أساس يختلف كل الاختلاف عن الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية في القانون الخاص .
ففي القانون العام يستبدل النظر إلى المراكز القانونية بدلا من الحقوق .
والمراكز القانونية هي أوضاع ذات آثار قانونية .
وهذه الأوضاع تنشأ عن أي صفة من الصفات يقرر لها القانون أثراً من الآثار .

فالفرء مثلاً يوصف بأنه إنسان وهذا الوصف له آثار قانونية هو ما نسميه حقوق الإنسان ، وبذلك يكون له مركز قانوني هو مركز الإنسان ، وله هذه الآثار التي ذكرناها وهو في الوقت نفسه يوصف بأنه منتم إلى دولة معينة ككونه مصري ، أو كويتي أو غير ذلك وهذا الوصف يعطيه مركزاً قانونياً هو الجنسية ويرتب عليه القانون آثاراً معينة يتكون منها هذا المركز ، وهكذا بالنسبة لوصفه كذكر أو أنثى متزوج أو أعزب أب أو قريب ، أهل أو غير أهل ، عامل أو مفصول أو تاجر ، وهكذا الشأن بالنسبة لحرياته وحقوقه كمالك أو مستأجر أو نحو ذلك .

والمراكز القانونية على نوعين بالنسبة لسند إنشائها ، أحدها : المراكز القانونية العامة أو التنظيمية أو الموضوعية وهي التي تنشأ عن القواعد التنظيمية

إما مباشرة أو عن طريق أداة من الأدوات كالقرار الإداري . والثانية المراكز القانونية الخاصة أو الذاتية وهي التي تنشأ عن سند ذاتي وهو العقد أو الواقعة القانونية أو الحكم القضائي الصادر في منازعة ذاتية (منشؤها العقد أو الواقعة) (ويتصف النوع الأول وهو المركز القانوني العام أو التنظيمي أو الموضوعي بصفات السند الذي أنشأه ، فهو — مثل القاعدة التنظيمية — في إتصافه بأنه عام أي في مواجهة الكافة أو أنه على وجه المساواة بين جميع المعاملين بهذه القاعدة وأنه لا يعتصم عن التعديل ، فلا يكسب صاحبه حقاً يمنع من تعديل هذا المركز ، أما السند الذاتي فهو نسبي بين الطرفين ويختلف من حالة إلى أخرى ويؤدي إلى اكتساب الحقوق فيعتصم من التعديل اللاحق . ولما كان المركز القانوني لرئيس الدولة هو من المراكز القانونية العامة أو التنظيمية أو الموضوعية ، فإنه يتصف بما تقدم .

والآثار التي تترتب على المراكز القانونية العامة أو التنظيمية أو الموضوعية ثلاثة أنواع : مزايا ، وتكاليف ، وحقوق ذاتية . فالمزايا هي التي تؤدي إلى إنشاء الحقوق عند تكامل شرائطها ، كحق الموظف في الترقية عند حلول الدور وحسن التقارير وهي في ذاتها تعطيه الحق في الطعن عند المساس بها قبل نشوء الحق ، فإذا كان يجوز ترقية الموظف بعد أربع سنوات ، ثم تعدل ذلك فصارَت المدة ست سنوات فإنه يجوز للموظف الطعن في اللائحة أو القرار التنظيمي الذي زاد هذه المدة ولو أنه لم يحل عليه الدور بعد . وكذا إذا كان متمتعاً بالعلاج المجاني ثم صدرت لائحة تمنع هذه المزية فإنه يكون له الطعن ولو أنه ليس مريضاً .

ولإلى جانب هذه المزايا فإن المركز القانوني يضع على عاتق صاحبه واجبات وتكاليف معينة ، كواجبات الوظيفة التي يلزمها الموظف العام والعامل . وأخيراً فإن المركز القانوني يعطي صاحبه حقوقاً ذاتية هي الاستحقاق المالي الذي يدخل ذمته فعلاً بسبب استكمال الحق لشرائطه ، وذلك كحق الموظف الذي قام بعمله فعلاً في الراتب المقرر لعمله ، وهو قبل قيامه بعمله يكون هذا العنصر مزية فقط وليس حقاً ذاتياً .

ومن المراكز القانونية ما يغلب عليه عنصر المزايا كعضويات
فخرية والمناصب ذات الرتب ونحو ذلك ومنها ما يغلب عليه عنصر التكليف
كمركز المحند أو الممول (دافع الضرائب) ومنها ما يغلب عليه عنصر الحق
ذاتي والاستحقاق كالمراكز القانونية للمستأجرين ونحوهم من المتعاقدين .

وعلى مدار هذا الفهم كان من السهل أن تستقيم طوائف الاختصاصات
السلطات والحقوق الذاتية التي حشدها المؤلف في رسالته مع التمييز بين
أ) هو خاص بالشخص القانوني العام - أي الدولة - وهو الاختصاصات
السلطات التي يتولاها رئيس الدولة كمعبّر عن إرادتها ، وبين الآثار المترتبة
على مركزه القانوني العام ، وفي ضوء تكييف المركز القانوني لرئيس الدولة
، كل من الشريعة الإسلامية والقانون .

تقدير عمام :

فهذه ملاحظاتنا العامة على هذه الرسالة ...

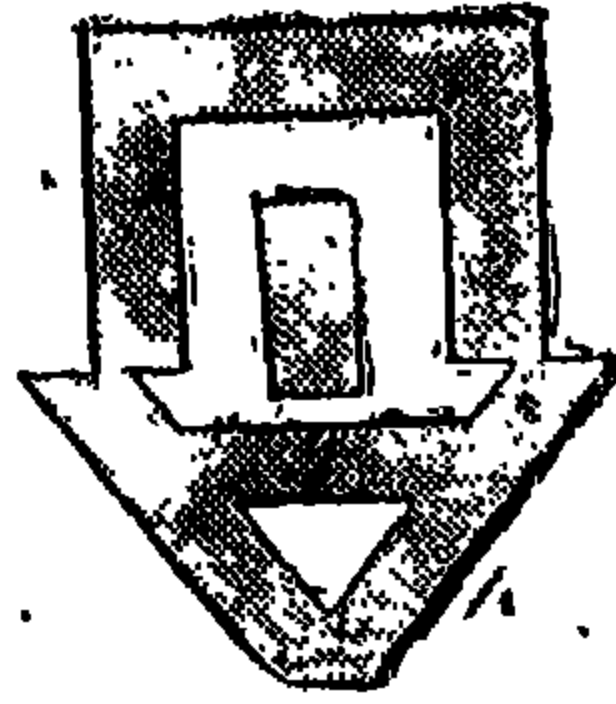
ومن الملاحظ أن النقد الذي وجهناه إلى صميم الرسالة لم يكن يسمح
إعطائها درجة الامتياز ، مما قد يثير التساؤل ...

ولكن الظروف هي التي تؤدي إلى السخاء في التقدير .

فالواقع أن علم النظم الإسلامية برمته ... وهو علم حديث ليس له جذور
إسسية في كتب التراث ، وما زالت المؤلفات الحديثة التي صدرت فيه تحبو
تعمر بالخلاف الشديد ...

ولذلك فالطالب الذي يقدم على الكتابة في هذا العلم جدير بالتشجيع
والاحتضان ، لأنه يبذل جهداً جباراً في هذه المادة ...

ونحن في الواقع لا نطالب المتقدم ببحت أن يكون في مستوى ممتحنه
إنما ننظر إلى مستواه كأحد الطلبة .. وهذا يؤدي إلى تقدير ظروفه في العلم
والتحصيل ، وما أظهره من جهد في تكوين بحثه . وفي الحالة المعروضة فإن
لطلبة عندنا لا يدرسون سوى نظرية الحقوق في القانون الخاص ، ولا
يعرفون شيئاً عن الكلام الذي سقناه عن المراكز القانونية ولذلك فهم ينشئون
على هذا الفهم المعوج للقانون العام جبراً عنهم ومن التعنت أن نحاسبهم على
ما لم يعرفوه ، وما لا يمكنهم إدراكه إلا بعد ارتياد الكتب الأجنبية والتكوين
لقانوني الكافي الذي لا يأتي إلا في نهاية العمر .



شركة أرينكو - المستثمرون العرب

شركة مساهمة سويسرية

ما زال بإمكان الراغبين في المساهمة في الشركة الاتصال بمكتب
تمثيل الشرق الاوسط :

د . جمال الدين عطية المحامى ٢١ شارع عماد الدين - القاهرة

من اهم مشروعات الشركة :

شركة الاستثمارات العامة - القاهرة

البنك الاسلامى الدولى - لوكسمبورج

مجمع المستشارين - القاهرة

حوار

بل المسلمون يسار ويمين

د . محمد رضا محرم (*)

على صفحات العدد الافتتاحي من مجلة المسلم المعاصر تفجرت قضية اليسار الإسلامي . وقد أثار القضية الكاتب الكبير الأستاذ فتحي عثمان حين تمنى لهذه المجلة أن تعبر عن هذا اليسار . وقد تبادل سيادته وآخرون من كتاب المجلة على امتداد الأعداد الثلاثة الأولى حواراً حول تعريف المسلم اليساري ، وحول إمكانية أن يكون المسلم يسارياً ، وحول صحة استخدام مثل هذه المصطلحات المحدثّة لتقسيم القوى والجماعات والأفكار في المجال الإسلامي . وتكتسب قضية اليسار الإسلامي تلك كثيراً من الأهمية والخطورة ، كما أنها تستحق المزيد من الدراسة والفحص والتحليل ، وذلك لاعتبارات عديدة لعل في مقدمتها ما يلي :

(١) اتساع مساحة التأثير اليساري في العالم المعاصر سواء على المستوى الفكري أو المستوى التنظيمي . ولن يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن البشرية تعيش الآن عقوداً من حياتها صبغتها الأساسية يسارية . وما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليساري على اعتبار أنه حقيقة قائمة يستحيل غض الطرف عنها ،

(*) أستاذ مساعد - كلية الهندسة - جامعة الأزهر .

أو الهروب منها ، أو معاقرة العداء غير المبرر لها . كما أنها ترتب تأثيراً حتمياً وتأثراً بين الفكر الدينى الإسلامى وبين هذا الفكر اليسارى بكافة مدارسه واتجاهاته . وما دام تبادل التأثير هذا وارداً فإن (أسلمة » الفكر اليسارى المعاصر قد تكون إحدى نتائجها الطبيعية ، كما أنه يرد فى المقابل إمكان تطعيم الفكر الإسلامى بالمعطيات وبالمناهج الفكرية اليسارية . ولعل فى كثرة الكتابات عن العدالة الاجتماعية فى الإسلام فى العقود الأخيرة مؤشراً على صحة ما أذهب إليه . ذلك أنه رغم وجود العناصر والشواهد والنصوص التى تؤكد أصالة وقدم فكرة العدالة الاجتماعية فى الإسلام إلا أن التركيز عليها ، والإبراز المعاصر لمضمونها ، والصياغة المحدثه لها ، كلها أمور ما كانت لتجد سيلاً إلى الظهور لولا التفاعلات التى حدثت بين المعطيات الإسلامية الأصلية وبين المعطيات اليسارية المعاصرة التى تغلب عليها الصبغة الاشتراكية .

وإذا كان التفاعل الفكرى والتعامل التنظيمى مع اليسار محتماً بحكم الواقع المعاصر الذى نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتى المسلم واليسارى تصبح ظاهرة طبيعية ، بل وتصبح ضرورة لا بد منها حتى لا تصيبه حالة فصام حضارى نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية التى يعتز بها وبين إدراكه اليومى لسلامة المعطيات اليسارية ومقدرتها على إخراجه من المأزق الاجتماعى - الاقتصادى - الذى يتردى فيه مما قد يضطره إلى التورط فى الاختيار المريض بين انتمائه الدينى وبين انتمائه السياسى .

(٢) إن سيادة التنظيم اليسارى ، بكافة تجاربه ومدارسه وتوجهاته ، فى بقاع كثيرة ومتنامية فى العالم إنما يدل على توفر عناصر قوة ذاتية فيه ، كما يدل أيضاً على توفر ظروف موضوعية (اجتماعية واقتصادية وسياسية) تضمن له النجاح فى دنيا الواقع ، وترتب له الامتداد فى زخم المستقبل ، وتوفر له القبول من كل الذين يعانون ويرون فيه حل مشكلاتهم أو تخفيف عنائهم . وبالطبع فإن انحسار التنظيم اليميني - مقابل المد اليسارى - فى المجتمعات المعاصرة هو دليل على فشل الرؤية اليمينية فى إدراك الواقع والتعامل معه والتجاوب مع التغيرات التى تلحق به . فإذا كنا مخلصين فى البحث عن

دور أكثر فاعلية للفكر الإسلامى والحركة الإسلامية فى المجتمع المعاصر فإن علينا أن نسلم بهذه الحقائق أولاً . فإذا سلمنا بها فإن من واجبنا أن نتجاوز بأدائنا مستوى إجراء المقارنات العبثية بين اليمين وبين اليسار ، أو توزيع الاتهامات الديماغوجية على أى منهما أو عليهما كليهما ، وأن نكشف جهودنا لاكتشاف عناصر القوة أو الضعف فى هذه التجارب والنظم والأفكار المعاصرة لنستفيد بها فى صياغة رؤانا الإسلامية لمشكلات عالمنا ومجتمعنا بحيث تجمع هذه الرؤى بين التمسك المستنير بقيمتنا الإسلامية الأصيلة وبين الاستفادة الواعية من معطيات العصر الحسبة . وحتى تتحقق تلك الفاعلية المرجوة ، وتشكل تلك الرؤى المأمولة ، وتم تلك الاستفادة الواعية ، فإن الحساسية المفرطة التى نحملها لأغلب - إن لم يكن لكل - التجارب المعاصرة ، خاصة اليسارى منها ، يجب أن يسقط .

(٣) فى ساحة الفكر الإسلامى يكاد يسود تسليم - صريح أو ضمني - بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسى . وقد يكون مرد ذلك الانطباع إلى حالات الغزل والتعاطف التى يسجلها كثيرون على بعض الأعلام التى تكتب باسم الدين ، وكذلك على بعض الحركات الإسلامية ذات الصوت العالى ، حين تتعامل مع الفكر الرأسمالى ، حيث يصل الأمر إلى حد التطويع الصريح للفكرة الإسلامية بقصد إخضاعها للمعطيات الفكرية اليمينية . وقد يكون مرده أيضاً إلى متون التوقير والتقدير التى يسودها البعض الآخر فى حق نظم حكم يمينية قائمة فى العالم الإسلامى . بل وتصويرهم بعض هذه النظم على غير ما هى عليه فى الحقيقة ، والزعم بأنها تجسيد للحكم الإسلامى الصحيح . ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام وبين اليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع اليسار السياسى . ذلك لأن الاستقطاب اليمينى للكثرة من الأفكار التى تنطق باسم الإسلام يضيق من هامش التعامل مع الفكر اليسارى أو مع النظم اليسارية ، كما أنه يقيم صرحاً من الإرهاب النفسى فى وجه الذين يفكرون فى السعى لإنهاء مثل هذا الاستقطاب المرضى ، أو حتى تعديل ذلك الحنجح المفتعل .

(٤) تبعث في ساحات الفكر العربي (والإسلامي) أوهام كثيرة وأغلاط تتعلق باليسار وبالفكر اليساري . وتختلط في تلك الساحات أمور كثيرة تتعلق بهذا اليسار . ولعل في مقدمة هذه الأوهام عدم التمييز بين اليسار كتيار سياسي عام وبين الماركسية كأيدولوجية خاصة . ومنها أيضاً عدم التفرقة بين ما هو علمي في الفكر السياسي ويعبر عن خبرة صحيحة بالمجتمع الحديث وبين ما هو نتيجة تاريخية خاصة ترتبت على صراع طويل خاضه الغرب ضد سيطرة الكنيسة مما شكل موقفاً خاطئاً للفلسفات الغربية بصفة عامة يسارية كانت أو يمينية - من الدين . ومنها عدم الإدراك بأن أيدولوجيات القرن التاسع عشر التي ' تنسب إلى اليسار قد لحقتها في النصف الثاني من القرن العشرين تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية مما يجعل البعض في عالمنا العربي (الإسلامي) لا يزال يقف في تناوله لهذه الفلسفات والأيدولوجيات عند مشارف القرن التاسع عشر أو عند بدايات القرن العشرين على أحسن تقدير ... ومنها أيضاً رفع البعض منا هذه الأيدولوجيات السياسية إلى مرتبة العقائد الدينية ، مع أن الذين أبدعوها ، والذين يعيشون على أساس منها أيضاً ، ينكرون هذا بل ويدينونه ، وقد يدخلون عليها بين الحين والحين ، وكلما دعت ضرورات الحياة ، من التغييرات ما يمس جوهرها ويغير من صفاتها الأساسية ، كما أنهم لا يترددون في ممارسة عمليات الانتقاء - بما يترتب عليها من قبول أو رفض - مع هذه الأيدولوجيات التي تفتقد من وجهة نظرهم إلى الحصانة أو القداسة التي يتوهمها الآخرون .

وبسبب العوامل الأربعة السالفة الذكر فإن إثارة مسألة اليسار الإسلامي تبدو شائكة بقدر ما هي ضرورية . ومن هنا فإنها كما قلت من قبل تتميز بالأهمية وبالخطورة في نفس الوقت .

وربما لأن القضية على هذا القدر من الأهمية والخطورة فقد دعا السيد الدكتور رئيس التحرير في تقديمه للعدد العاشر من مجلة المسلم المعاصر إلى ضرورة استكمال الحوار حولها ، كما نبه سيادته إلى أن أغلب الجهد الذي ظهر

في الأعداد الأولى للمجلة قد انصرف إلى تحديد وتعريف المصطلح دون تناول المضمون .

واستجابة لدعوة الدكتور رئيس التحرير تقدمت بدراسة تتعلق بهذا الأمر حظيت بالنشر في العدد الثاني عشر من المجلة تحت عنوان « المسلمون وحق الانتماء السياسي » . وقد أملت من وراء دراستي تلك أن أتقدم بالحوار خطوة إلى الأمام . كما هدفت إلى محاولة تقويم اعوجاج قد يبدو حين تصاغ القضية على اعتبار أنها قضية اليسار الإسلامي فقط . أما عن الأمل في تقدم الحوار فقد تمثل في طرح قضية الانتماء السياسي للمسلم بصفة عامة . والبحث في حريته في اختيار مثل هذا الانتماء . ذلك لأننا إذا أثبتنا هذا الحق للإنسان المسلم فلن تكون يساريته موضع تساؤل أو تشكيك أو جدال . أما الاعوجاج الذي قصدت تقويمه فإنه قد ينشأ أو يترسخ في بعض الأذهان بمفهوم المخالفة . فما دامت قضية اليسار الإسلامي موضع تساؤل بينما قضية اليمين الإسلامي تحظى بالسكوت فإن ذلك قد يحمل على الظن بأن الإسلام يبارك اليمين ويمانع في القبول باليسار . وحتى نتجاوز هذا الطرح المنحاز للقضية ، وحتى يبرأ الحوار من شبهة المصادرة المسبقة على إمكانية تعامل الإسلام مع تيار سياسي بعينه ، كان في تقديم مسألة الانتماء السياسي للمسلم عودة إلى الأصول التي يترتب على إثباتها إمكانية التعامل المحايد مع الفروع .

وفي العدد الرابع عشر من المجلة عقب الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى كمال وصفى على الدراسة المذكورة وتحت ذات العنوان . ورغم تباين في التصورات والمواقف لا يزال قائماً بيني وبين الدكتور وصفى إلا أنني أسجل سابقاً احترامي لسيادته . كما أثبت تقديري للدقة التي صاغ بها رده ، والإخلاص الذي عرض به أفكاره ، والموضوعية التي غلف بها آراءه ، سواء في مواطن الاتفاق أو في مواطن الاختلاف . بل إنني لأزعم أن التزام جميع من أشاركون في تداول هذه القضية الشائكة مثل هذه المستويات الراقية من الدقة والإخلاص والموضوعية كفيل أن يصل بنا إلى الإدراك المنصف لكافة عناصرها ، إن لم يصل بنا إلى الاتفاق العلمي والعمل حول هذه العناصر .

خطوة إلى الأمام.....ولكن

اتخذ الدكتور مصطفى كمال وصفى من تفهم معانى الحق والحرية فى الإسلام مدخلا لتناول قضية الانتماء السياسى للمسلم ، وإثبات حقه فى مثل هذا الانتماء ، وبيان الحرية المكفولة له فى هذا الصدد . وقد انتهى سيادته إلى القول بالآتى :

« ولذلك فإن الحق فى الإسلام تكليف وليس مصلحة شخصية كما هو الحال فى الفكر القانونى الحديث » .

« ويؤدى بنا هذا القول إلى أن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها » .

« وهذه النتيجة بذاتها نصل إليها إذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حرية » .

ثم ينتقل سيادته إلى تحليل مصطلح الحرية فى الفهم الإسلامى ويؤكد ثانية :
« ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى — وغيرها من الحريات — تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع » .

وإثبات هذه الحقائق فى شأن الانتماء السياسى للمسلم يمثل تقدماً بالحوار
خطوة — بل خطوات — إلى الأمام .. وهو الأمر الذى أتفق فى شأنه تماماً
مع الأستاذ الجليل الدكتور وصفى .

غير أن هذا الاتفاق الأولى أو المبدئى بينى وبين سيادته يجب أن لا يشغلنا عن التحفظات والتخوفات التى أوردها فى ثنايا مقاله فيما بعد ، والتى ضيق فيها من حق المسلم وحرية فى ممارسة انتمائه السياسى . بل إننى أزعم — وأرجو أن أكون قد أحسنت الفهم — أن الدكتور كمال وصفى قد عاد وأنكر على الإنسان المسلم حقه فى الانتماء السياسى ، كما صادر حرية فى هذا السبيل بمصادرة تامة . فهو يعد تبيان يقدمه ليثبت فيه أن كل مذهب سياسى يقوم على عقيدة ، ويحلل فيه الفلسفات العامة التى يقوم على أساس منها كل من

النظام الديمقراطي الحر (الرأسمالي) ، والنظام الاشتراكي ، والنظام الإسلامي
ينتهي إلى القول :

« ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاثة في وقت
واحد ، وبالتالي يستحيل أن يصير مسلماً يسارياً أو يمينياً أو وسطاً » .

بل إنه يختم مقاله مخوفاً من ممارسة ذلك الحق الذي أثبتته في صدر مقاله
فيقول : « والخلاصة أن القول بالمسلم اليميني والمسلم اليساري يؤدي إلى تقسيم
المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة في العقيدة وإلى خلافات جوهرية في
التطبيق تهدد أصول الإسلام » .

وأصرف النظر مؤقتاً عن المساواة التي يفترضها الدكتور وصفي بين
النظم السياسية وبين العقائد الدينية ، وتصويره أيا منهما بديلاً للآخر ،
مما يترتب عليه استحالة الجمع بينهما أو الأخذ عن كليهما ، وهو الأمر الذي
سوف أعرض له بشيء من التفصيل فيما بعد . ولكنني أثبت هنا واحدة من
الظواهر الأساسية التي تحول بين التصورات الإسلامية الصحيحة وبين معاشة
الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه . وتتمثل تلك الظاهرة في العجز عن نقل
تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع . فنحن في أحيان كثيرة لا نختلف
حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو وكأن
الاتفاق بيننا مستحيلاً على مستوى الفعل حين نحاول ممارسة هذه الحقوق
أو عيش هذه الحريات . وأنا أزعم - وأرجو أن يتسع صدر الأستاذ الحليل
لبعض قولي - أن في هذه الظاهرة السلبية ما يفسر تراجع الدكتور كمال وصفي
في مؤخره مقاله عما أثبتته في مقدمته . فحق الانتماء السياسي للمسلم هو على
المستوى النظري واجب وتكليف ، ولكنه على مستوى الممارسة خطر يهدد
العقيدة ويهدد المجتمع أيضاً .

وقد يكون في خبرتنا السلبية بصراع الفرق في القرون الأولى من حياة
الإسلام ما يثير التخوف لدى البعض من احتمال تكرار تلك التجارب الميراثية .
ولكن مثل هذا التخوف يقوم ولا شك على غير أساس . ذلك أن أي مجتمع

معاصر يقوم على تعدد الروى فى داخله ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو حتى دينية . والمجتمعات المعاصرة التى تسيطر فيها الرؤية الواحدة وتستبدل إنما هى مجتمعات معينة حضارياً كما أنها مدانة بمقاييس العصر . وبالتالى فإن تعدد الفرق (فى صورة أحزاب عصرية) فى المجتمع المعاصر لا يجب أن يكون مثار خوف وإنما هو على النقيض من ذلك مبعث اطمئنان .

أما فى المنظور التاريخى فإنه من الخطأ افتراض أن أساليب التعامل القديمة بين الفرق فى القرون الأولى للهجرة قابلة للتكرار فى مجتمع معاصر . ذلك لأن أساليب التعامل السائدة فى عصر ما إنما هى تعبير عن علاقات القوى المتواجدة على مسرح العمل العام فى المجتمع ، كما أنها تتوافق عادة مع الظروف الحضارية الحاكمة فى ذلك المجتمع . وهى بالإضافة إلى ذلك كله تتواءم مع طبيعة القوى المشاركة فى الصراع . ففى مقدمة الأمور المميزة للمجتمع الإسلامى أثناء الفتنة الكبرى وفى أعقابها كان استبدال القتال بين الفرق بالحوار بينها . وقد استغرق ذلك الصراع المرير أزمنة طويلة . وذلك اللجوء إلى العنف فى التعامل بين الفرق إنما يرجع فى الغالب إلى سببين رئيسيين .

أما السبب الأول فيتمثل فى كون الفرق القاعلة فى ذلك الصراع المرير قد ولدت أساساً فى ميادين القتال ، خاصة فى السنوات التى أعقبت مقتل ذى النورين عثمان بن عفان . فالأمر من بعده لم يستقر لعلى بن أبى طالب ، فكان الخلاف والقتال بينه كرم الله وجهه وبين حملة قميص عثمان . وفى ميدان القتال ، وفى موقعة صفين على وجه التحديد ، كان مولد الجوارح أشد الفرق الإسلامية عوداً ، وأقبلها على الحرب ، وأقراها فى الدفاع عما تعتقد أنه الحق . وهى فرقة كانت سريعة اللجوء إلى السلاح ، متطرفة فى تصورها للأمور السياسية التى جدت فى المجتمع الإسلامى فى ذلك الحين . وبعد أن استقر الأمر لمعاوية وليزيد من بعده تمخضت الحروب التى نخاضها ضد على وأولاده من بعده عن الشيعة كفرقة مناوئة قوية أخرى يتراوح نضالها بين العمل السرى الرافض والعمل العسكرى الصريح ، مروراً بالعطاء الفكرى

والاجتهاد. الفقهي . وهكذا فقد كانت أكثر الفرق الإسلامية قوة في ذلك الوقت أقرب بحكم نشأتها إلى ممارسة العمل العسكري منها إلى ممارسة العمل السياسي أو الفكري السلمي .

وأما السبب الثاني وراء استبدال الفرق الإسلامية القتال بالحوار فقد كان متمثلاً في الطبيعة الاستبدادية للسلطة القائمة على أمور المسلمين وقتئذ والمثلة في الزعامات الأموية ومن بعدها العباسية . فقد كان ظلم الحكام والولاة في أحيان كثيرة شديد الوطأة . وكانت مطاردة الخصوم والاعتداء عليهم ، والتصفيات الجسدية لهم من الأساليب الشائعة وقتئذ . وقد كرس التحول بالخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض كل هذه الممارسات السلبية والحاطة ، ولم يجد الذين لا يرضون بهذا الانتكاس الذي أصاب الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي أمامهم من سبيل غير مقابلة القوة بالقوة ، ومواجهة العنف بالعنف ، ومصادمة التحدي بالتحدي ، وهو ما يقتضيه النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو المبدأ الذي أخذت به معظم فرق المعارضة فسلت السيوف لدفع المنكر وإقرار الحق .

ولأن المقام لا يتسع هنا فإنني أكتفي بالتوقف أمام قضيتين عرضتا للمجتمع الإسلامي في عصر تكوين الفرق ، عسى أن يكون في استعراضهما مزيد من الإيضاح لما ذهبت إليه .

أما القضية الأولى فقد نشأت عن محاولة معاوية أن يأخذ البيعة غصباً لابنه يزيد الذي وصف الحسين بن علي محاولة تنصيبه خليفة بأنها إفك وزور ووصف يزيداً نفسه بأنه شارب خمر ومشرط لحو ، ولكن معاوية وقد قاومت المدينة ، وكبار الصحابة في المقدمة ، محاولته لاغتصاب الخلافة لابنه بعد أن اغتصبها لنفسه أمر من حرسه وشرطته قوماً أن يحضروا نفر الذين أبوا البيعة وهم الحسين بن علي ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الرحمن بن أبي بكر ، وأوصاهم معاوية فقال : إني خارج العشية إلى أهل الشام فأخبرهم أن هؤلاء نفر قد بايعوا وسلموا ، فإن تكلم أحد منهم

بكلام يصدقني أو يكذبني فيه ، فلا ينقضى كلامه حتى يطير رأسه (١) ،
وأخبر معاوية المعارضين بما عزم عليه ، وخرج بهم إلى أهل الشام الذين
قدموا في ركابه حتى يشهدوا بيعته المدينة له ويسلمونه بيعتهم مطمئنين ،
ونفذ خطته ، وأعلن ما أعلن ، وحصل على الصمت المحير من المعارضين ،
وأستخذه ظلماً لتأكيد البيعة ليزيد . وكان طبيعياً أن يجد الخليفة الذي يلجأ
إلى هذه الوسائل الظالمة مقاومة تتناسب مع ظلمه ، وتصلح لمواجهة كيده .
لذلك فإنه لم يكن غريباً أن كل هؤلاء الذين أكرهوا على البيعة اتخذوا مواقف
العنف والرفض من الخلافة الأموية ، وكان في مقدمة هؤلاء عبد الله بن الزبير
والحسين بن علي رضي الله عنهما .

أما القضية الثانية فتتعلق بالمرجئة . والمرجئة إحدى الفرق التي تمخض
عنها الصراع السياسي الذي دار بين علي ومعاوية . وقد اتخذت هذه الفرقة
التبرير والحياد وسائل للعمل ، واعتزلت الفرق المقاتلة . وأرجأت الحكم
على المتصارعين إلى يوم القيامة . هذه الفرقة وقد رأت ظلم بني أمية يتفاقم ،
وعسفهم يطول ، حاولت في فترة لاحقة أن تشارك بالرأي وبالقول في
إصلاح حال المجتمع . ورغم أن هذه الفرقة اختارت أن تحايد في القتال فإنها
لم تسلم من القتل والتنكيل ، ذلك لأن عدم مشايعتهم للسلطة الأموية الحاكمة
كانت تحسب عليهم لا لهم . وبالتالي فقد أسرف عمال بني أمية في تعقب
المرجئة واستئصال شأفتهم . ولعل أقصى هؤلاء الولاة كان خالد بن عبد الله
القسري وإلى العراق الذي سفك الكثير من دماء المرجئة وتعقب فلولهم ،
ويقال أنه ذبح بيده الجعد بن درهم أحد أعلامهم صبيحة عيد الأضحى كما
تذبح الخراف (٢) . وقد كانت النتيجة الطبيعية والحتمية لكل هذا العسف
الأموي أن ينتقل المرجئة من التبرير القولي والعمل السياسي السلمي إلى
الثورة والعمل الجنيف العسكري ، وأن يتحولوا من حملة أفكار إلى حملة

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي وشركاء للنشر والتوزيع ، القاهرة ،
(١٩٦٧) ، الجزء الأول ، ص ١٦٣ .

(٢) محمد محمود إسماعيل ، الحركات السرية في الإسلام ، دار القلم ، بيروت ، (١٩٧٣) ،
ص ٣٢ ، تنقلنا عن الدمشقي تاريخ الجهمية والمعتزلة .

سلاح ، وأن يضيفوا إلى الأجنحة العسكرية المناوئة للخلافة الظالمة جناحاً جديداً .
إن استطاع جاهر برفع السلاح ، وإن لم يستطع لجأ إلى العمل السري حتى
تحين الفرصة المناسبة للانقضاض العلني على نظام الحكم .

خلاصة القول إذن أن تجربة تكوين الفرق في العصور الإسلامية القديمة
بكل سلياتها وإيجابياتها غير قابلة للتكرار ، لأنها كانت رهناً بالظروف
التاريخية والحضارية التي نشأت فيها ، وبالتالي فإن التخويف بها أو التخوف
منها ليسا بمقبولين كدليل ضد التعدد الفكري أو التنوع السياسي في مجتمعات
المسلمين المعاصرة .

تعدد الفرق وحرية الانتماء السياسي للمسلمين

في محاولة لإثبات حق الانتماء السياسي للمسلم المعاصر ، وتأكيده خبريته
في اختيار وتشكيل هذا الانتماء ، قدمت في دراستي مאלقة الذكر حجتيين ،
أولاهما تاريخية تتعلق بتعدد الفرق السياسية التي عرفت في التاريخ الإسلامي
القديم ، وثانيتهما فقهية تقوم على أساس من الاجتهاد والشورى كوسائل
معتمدة إسلامياً للتعبير عن المخالفة في الرأي ، والتفاوت في الفهم ، والمشاركة
بين الأطراف المتعددة في اتخاذ القرار الأصوب .

ولكن الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفي يرفض اعتماد الحججة
التاريخية الخاصة بتعدد الفرق كدليل يبرر حق المسلم المعاصر (والقديم أيضاً)
في الانتماء السياسي . وفي رأيه أن الخلاف بيني وبين سيادته ينشأ عن طريقة
كل منا في ترتيب المقدمات والنتائج ، كما أنه ينشأ عن حساسية تبدو في
كتابات سيادته عن ظاهرة الفرق تلك ، وحتى يتبين أي منا يضع العربية قبل
الحصان كما يقولون ، فإنني سوف أعرض لتصور سيادته لمسألة الفرق تلك
في شيء من التفصيل .

يقول سيادته في رده على مقالتي : « ففى أيام الفتنة المذكورة — يقصد
فتنة علي ومعاوية — هال الناس اختلاف كبار الصحابة ومحاربة المسلمين
بعضهم لبعض ، وبرزت إلى الأذهان مسألتان من مسائل العقيدة وهما :

ما تأثير المعصية في الإيمان ؟ وهل يظل المسلم مسلماً إذا ارتكب الكبائر ؟ ..
والأخرى : هل كانت هذه الفتنة أمراً مقدراً من قبل أم أنه لا قدر وأن
الأمر بداء تستأنف في حينها وبمعنى آخر هل الإنسان مسير أم مخير فيما يفعل ؟ ..
وبسبب الاختلافات في هذه الأمور العقيدية - وغيرها - انقسم المسلمون
إلى فرق » .

ويضيف سيادته في موضع آخر : « ولما كان الخلاف المذهبي يؤدي
بطبيعته إلى إنشاء النظم السياسية ، فقد تحولت كل فرقة من هذه الفرق إلى
حزب سياسى يسعى لإقامة النظام السياسى الذى تقتضيه عقيدته » ..

وواضح هنا أن الدكتور وصفي يرى أسبقية الخلاف المذهبي على الخلاف
السياسى والانقسام الفعلى إلى أحزاب متنازعة أو متقاتلة ، وهو بالتالى يرى
أن : « انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضاً انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة
صحية يحتاج بها .. » وسيادته في تصوره هذا إنما يتبنى منهجاً مثالياً في فهمه
للتاريخ الإسلامى ، فهو يفصل النتائج عن أسبابها الحقيقية ، كما أنه يغفل عن
الوقائع التاريخية ذاتها ويستبدلها بتصورات متعاطفة وجدانياً مع تاريخنا الإسلامى
القديم . فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد عرفت قبل
تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة . وقد سبق أن أوضحت
أن الحوار كفرقة سياسية ، مثلهم مثل الشيعة ، إنما جاءوا إفراراً منطقياً
ومباشراً للحروب التى دارت بين على ومعاوية في بداية الصراع ، ثم بين
المشايخين لعلى وأبنائه والحكومات الأموية في فترات لاحقة . وأضيف هنا -
على سبيل المثال - أن أولى فرق الحوار الكبرى وهى التى عرفت باسم
« المحكمة الأولى » يقول في شأنها الشهرستاني : « هم الذين خرجوا على أمير
المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بحروراء
من ناحية الكوفة ، ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ،
وعبد الله بن وهب الراسبي ، وعروة بن جرير ، ويزيد بن أبى عاصم
المحاربى ، وحر قوص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية ، وكانوا يومئذ

في اثني عشر ألف رجل هم أهل صلاة وصيام ، أغنى يوم النهروان (١) :
فانخلاف نشأ إذن حول قضية سياسية تتعلق بمسألة التحكيم التي تمخضت
عنها حرب معاوية وعلى في صفين ، وأصبح للخوارج وجود عسكري وسياسي
قبل أن يدخلوا في القضايا العقيدية المتعلقة بمرتكب الكبيرة وغير ذلك . وليس
ينعدم الإنسان وقائع مشابهة تثبت أن الشيعة هم الآخرون قد خرجوا إلى الحياة
السياسية بطريقة مشابهة ..

ففي صدر التاريخ السياسي للشيعة يذكر الأستاذ أحمد أمين أنه :
« في عهد القتال بين علي ومعاوية انقسمت المملكة الإسلامية إلى معسكرين :
معسكر العراق وهم شيعة علي ، ومعسكر الشام وهم شيعة معاوية ، وحتى
بعد قتل علي واستيلاء معاوية وبيته على الملك ظل العراق - وخاصة الكوفة -
شيعة النزعة ، وظلت حركات الغلو في التشيع تنبع منه كحركة عبد الله بن سبأ
والمختار الثقفي ، وانضم إلى حركة التشيع كثير من الموالي ، وخاصة موالي
الفرس لما بينا قبل من أسباب ، فكانت فارس ولا سيما خراسان أميل إلى
التشيع كالعراق (٢) » .

ولعله من المفيد أيضاً أن نذكر أن « المختارية » وهي أحد الروافد الرئيسية
الأولى في حركة التشيع وتنتمي إلى الفرقة الشيعية الكبرى المعروفة بالكيسانية
(نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب) إنما ينتسب أصحابها
إلى المختار أبي عبيد الثقفي ، وهو واحد من الذين كانوا ضالعين في الصراع
السياسي الذي أعقب الفتنة الكبرى ، والغارقين في السياسة العملية . ويقال
أنه كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً (٣) .

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ،
(١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ١١٥ .

(٢) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الجزء الثالث ،
الطبعة الثامنة ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٣) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

أما بخصوص المرجئة والمعتزلة ، ورغم أنهما بصفة عامة كانتا أميل إلى العمل الفكري ، والممارسة السلمية للعمل السياسي ، فإنهما تمثلان التوسط السياسي بين الخوارج والشيعة كقطب المقاومة وبين الخلافة (المدعمة بالمذاهب المحافظة) كقطب الحكم في ذلك الصراع . وبالتالي فإن مواقف المرجئة والمعتزلة هي في أصولها التاريخية اختيارات سياسية في الأساس ، رغم أن مظهرها الديني أو الفكري قد يكون أكثر وضوحاً عن فرق أخرى وذلك للأسباب السالفة الذكر .

فالأمر في حقيقته إذن ، وفي ترتيبه المنطقي ، وفي سياقه التاريخي ، هو كما يصوره المرحوم الأستاذ أحمد أمين بعد حديث له عن الطابع السياسي الأصيل للفرق الإسلامية فيقول : « وساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبح بالدين إلى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك ، وانساقوا بعد إلى الخلاف في الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف في الأصول والفروع على مر الزمان (١) » .

وعلى أية حال فإن صياغة الدكتور وصفي لم تسلم من إقرار هذه الحقيقة فهو في الفقرة السالفة الذكر المنقولة عن مقالة يبدأ بذكر الهول الذي انتاب الناس نتيجة اختلاف الصحابة واقتتال المسلمين ، ولكنه لا يؤسس على هذا السبب التاريخي ما نشأ من خلاف قامت على أساسه الفرق ، بل إنه يتجاوز الوقائع ويقفز عليها ، ثم ينسب إلى القضايا الخلافية العقيدية حول مرتكب الكبيرة ، ومسألة الجبر والاختيار ، وغيرها ، السبب في قيام الفرق . وهي القضايا التي استحدثت في وقت لاحق وحاولت كل فرقة أن تؤكد خطها السياسي باتخاذ موقف منها .

أما عن كون الفرق ظاهرة مرضية أملت بالمجتمع الإسلامي فهو أمر اتفق في بعضه مع أستاذنا الكبير ، واختلف معه في بعضه الآخر ، فالمرض في حقيقة الأمر ليس الخلاف على إطلاقه — فإلخلاف الفكري مشروع في

(١) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٧ .

الإسلام وفي كافة الشرائع . ولكن المحزن حقاً هو ذلك الاقتتال الوحشي الذي دار بين بعض الفرق . وهو ما يجب أن لا ننظر إليه مجرداً ، بل يجب أن نتصوره كما أوضحت من قبل في إطار الحضارى الذى نشأ فيه . وكما قلت من قبل ، فإن مبدأ الشورى الإسلامية لو ظل قائماً يعمل فى المجتمع الإسلامى ، ولو أن اختيار الأئمة استمر ديموقراطياً وعن طريق البيعة الصحيحة ، لما كان كل هذا العنف الذى نسمع ونقرأ عنه فى كتب التاريخ قد جرى . وبالتالي فإننى أرى فى استدلال الدكتور وصفى بقول الله تبارك وتعالى فى سورة الأنعام « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء » توظيفاً للآية الكريمة فى غير موضعه يصادر على المناقشة ولا يخدمها . ذلك أن الوحدة التى كان يمكن أن تقوم بعد تحول الخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض ما كانت لتستقر إلا بإلزام المسلمين كافة برأى بعينه كان يعتمد مظهريات الشورى وخداع البيعة ، ويرى أن إمامة معاوية وأولاده — ومن لحقهم من الخلفاء — ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد فى الأمة ، وهو الرأى الذى رفضه كثيرون وفى مقدمتهم صحابة أجلاء لم يرضوا الخضوع للظلم ، وأبوا التهادن على حساب الحق ، وأصروا أن يقوموا بواجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ويسبق هذا كله أن الذين ندينهم نحن اليوم إنما كانوا يعيشون الصراع فعلاً وواقعاً ، وكانوا يتصرفون وفقاً لمقتضياته ، وبالتالي فإن من واجبنا ونحن ندرس التاريخ أن نأخذ ذلك كله فى الاعتبار فلا نتحامل عليهم .

وقد استند الدكتور وصفى فى رفضه لتعدد الفرق كحجة لإمكانية تعدد الانتماءات السياسية للمسلمين إلى أن قيام الفرق — وما يتبعه من قيام الأحزاب لم يكن له وجود فى عهد الرسول ، وأنا أوافق سيادته موافقة مطلقة فيما قرره توصيفاً لعهد الرسول وغياب الفرق فيه . ولكننى لا أوافقه على إمكانية انسحاب ذلك على العصور اللاحقة . ذلك لأن وجود الرسول صاحب الدعوة — وصاحب السلطتين الدينية والدنيوية — كان وحده كافياً للحيلولة دون تفرق المجتمع الإسلامى الوليد المتحمس للدين الجديد المتقاد له فى حماسة غيورة . فإذا أضفنا إلى ذلك محدودية ذلك المجتمع وبساطته وعدم اتساعه ، وكذلك

التحسار الإسلام في الجزيرة العربية ، وعدم احتكاكه أو اصطدامه أو تفاعله بطريقة مؤثرة مع حضارات وثقافات أخرى حتى انتقال الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، فإن ظاهرة غياب الفرق تصبح حتماً لا مناص منه . أما وقد رحل الرسول فقد جددت مسألة الاستخلاف ، وكانت المدخل الطبيعي إلى الخلافات والصراعات التي حدثت بين الصحابة منذ محاولة اختيار أبي بكر ، وتصاعدت حتى بلغت خوض الحروب عند استخلاف علي بن أبي طالب كرم الله وجهه . ثم كان اتساع المساحة الإسلامية بعد الفتوحات ، والتعامل مع الحضارات القديمة ، ونمو حركات الترجمة ، فكان التعامل مع الفلسفات القديمة هو المدخل المباشر لنمو علم الكلام واتساعه ومنهجه واستخدامه في بلورة الأشكال الفكرية والدينية للفرق ، وتوظيفه لخدمة الانتماءات السياسية في أحيان كثيرة .

ويحسن هنا أن أثبت أنني إذ قصدت أن أوظف وقائع التاريخ الإسلامي ، وأن أبرز ظاهرة الفرق فيه ، لم أكن أهدف البتة أن تقوم في عصرنا الراهن فرق مشابهة لتلك التي قامت من قبل . فأنا لست أدعو إلى خلاف يحدث في الأصول ينشئ كلاميين محدثين ينتسب كل منهم إلى فرقة كلامية محدثة . ذلك لأن المقتضيات التاريخية التي شكلت الفرق القديمة غير قابلة للتكرار من جهة . كما أن المستوى الذي يمكن أن تجرى عليه الخلافات بين المسلمين المعاصرين هو في الحقيقة مستوى حياتي عملي يبحث في المشكلات اليومية للإنسان المسلم وليس مستوى عقيدياً يتعلق بركائز العقيدة الدينية التي تتحدد إسلامياً في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فتلك الركائز موضع إقرار وتسليم وقناعة من كافة المسلمين الذين نبحث في إمكانية لتصنيفهم إلى تيارات (أو فرق) سياسية وفقاً لمفاهيم العصر ومعطياته وأساليبه (١) .

(١) يمكن لمن يرغب في استيضاح هذا الأمر بمزيد من التفصيل أن يعود إلى الدراسة المنشورة للكاتب في مجلة الطليعة القاهرية ، عدد مارس ٩٧٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، تحت العنوان «الصواب والخطأ في مسألة اليسار الديني» .

أما ما يمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملايساته فهو إقناع أنفسنا وإقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعي والفعل السياسي والنمو الاقتصادي والتطور الحضاري ، وأن أهله مثلهم كمثل أهالي المجتمعات الأخرى ليسوا كلا مصمتاً ، مغيب الملامح ، تجهل السمات ، متوحداً توحداً استاتيكيًا ، ولكنهم قابلون للتوزيع فرقا وأحزاباً وتيارات وقوى سياسية ديناميكية الفهم والسلوك والممارسة . وقد توزع المسلمون الأوائل فرقاً ، واختلفوا في أحيان كثيرة ، واقتتلوا في أحوال أكثر ، وشارك كل من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين في الصراع ، وبقوا جميعاً داخل دائرة الدين بالمقاييس التي يعرف بها الإسلام والإيمان . ورغم اقتتالهم فان صفة الإيمان تبقى لصيقة بالطرفين المتحاربين تصديقاً لقوله تعالى في سورة الحجرات : « وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا فاصلاهما بينهما ... » ويستتبع ذلك بالتالي أن يكون في مجتمعات المسلمين المحدثين تفاوت بين الأفراد والجماعات في الفهم والإدراك السياسي للقضايا المعاشية ، مع فارق أساسي ، وهو أن تكون هذه التفاوتات محكومة بالسماحة الإسلامية في الحاجة والتعامل ، وأن تكون محكومة حضارياً باعتماد الديمقراطية منهجاً وأسلوباً لتقويم الآخرين والتفاعل معهم والقبول بهم أصحاب حق في المجتمع وشركاء في المصير وأخوة في الدين . والترجمة السياسية المعاصرة لهذا التفاوت أن يكون البعض من المسلمين يمينياً ، بينما يصير البعض الثاني يسارياً ، في حين قد يفضل البعض الثالث أن يتوسط في مواقفه واختياراته .

دعم فقهي لحرية الانتماء السياسي للمسلم

حين حاولت تأكيد حق الانتماء السياسي للمسلم من منطلق فقهي ، أزعمت أن الاجتهاد في مجال الفقه ينشئ أحزاباً أو فرقاً . ولكنني قلت ما نصه : « والفقه الإسلامي لم يخل في حين من الدهر من ظلال مباشرة للسياسة أو ظلال غير مباشرة لها ، فهناك فقه للسنة ، وفقه للشيعا ، وفقه خارجي ، وفقه

معزلى ... إلخ » . وكل الذى كان يعينى فى هذا الشأن أن أبين أن أحد مصادر الخلافات الفقهية يعود إلى الخلافات بين الفرق ، وتلك بدورها مردودة إلى الخلافات بل إلى النزاعات السياسية .

ومادام هذا هو بالتحديد ما كنت أعنيه فإننى أتفق مع ما ذهب إليه الدكتور وصفى حين أوضح « أن الخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء مذاهب فقهية لا فرقاً دينية . فالخلاف فى العقيدة يؤدى إلى إنشاء الفرق . والخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء المذاهب . وهذه الدرجة من الخلاف فى رأى لا تؤدى إلى استفحال الخلاف لدرجة إنشاء الأحزاب تبعاً لها ، مع إثبات تحفظى بأن الفرق الكلامية تابعة للأحزاب السياسية وليس العكس .

ولكن تقرير هذه الوقائع التاريخية والالتزام بها والاتفاق بشأنها مع الدكتور وصفى لا يصادر حقنا فى اتخاذ الاجتهاد الفقهي مؤشراً نستدل منه على أن المسلمين لا يعيشون النصوص الدينية ذاتها ، ولكنهم يعيشون فهمهم لهذه النصوص . وهذا الفهم متغير ومتحول . وهذا التغير والتحول ينشأ من تباين المجتهدين من جهة ، كما أنه ينشأ عن مرونة الأدلة الشرعية التى يستصدر هؤلاء أحكامهم عنها من جهة ثانية . فإذا كانت « المصالح المرسلة » وإذا كان « العرف » ، وإذا كان « الاستحسان » مصادر شرعية لاستصدار الأحكام الفقهية ، فإن هذا يرتب فعالية للزمان والمكان فى صياغة هذه الأحكام . ولعل فى التفاوت بين فقه الإمام الشافعى فى العراق وفقهه فى مصر دليل موثق يؤيد هذا . ولعل فى اعتماد « تغير الأحكام مع تغير المكان والزمان » قاعدة فقهية شرعية ما يعضده . والمقولة الحماسية التى نتملق أنفسنا بها صباح مساء حين نعلن أن « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد أداة لفهم الواقع وتحليله وتقنينه إسلامياً دون تعسف ودون افتئات . وهذه المقولة تتطلب منا أيضاً أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان . فنحن كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعلم بأمور دينائنا » ونحن من الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبى حنيفة من الذين قال عنهم : « هم رجال ونحن رجال » .

وأمر الدنيا التي نحن أعلم بها أوسع وأعقد وأجل شأنًا من تأبير النخل أو اختيار موضع نزول الجيش في موقعة قتال ، وهي الحالات التي يحاول البعض أن يوهمنا أنها هي حدود علمنا بدنيانا . إن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية ، والعبادات الدينية ، والحلال والحرام الدينيين . وهي تكاد تشمل كل ما يبوب في الفقه تحت التسمية العامة « المعاملات » . وفي المجتمع المعاصر تدخل هذه المعاملات بصورة أو بأخرى ضمن الأمور السياسية وفهمنا لهذه الأمور يجب أن يتوافق مع واقعنا الجغرافي والزمانى دونما تجاوز لأى من المبادئ أو القيم الكلية التي يلزمنا بها ديننا الحنيف . وإذا أخذنا اجتهادات الفقهاء القدامى في العقود والبيوع على سبيل المثال فإن في إمكاننا أن نستشف أن هؤلاء الفقهاء لم يبتدعوا هذه العقود بمجهود ذهني ، ولكنهم حصروا أساليب البيع والشراء ، وأنماط التعاقد في المجتمعات التي عاشوا فيها ، ثم دأبوا على تصنيفها وتبويبها ، وبيان صحتها من سقيمها قياساً على القواعد الكلية العامة التي تحكم البيع والشراء والتعاقد (والتعامل الاقتصادي بصفة عامة كما حددها الإسلام) .

وإذا كانت الأمور الحياتية هي بمنطق العصر ذات طابع سياسى ، وإذا كان من حقنا أن نتعامل معها تحليلًا ودراسة واختلافًا كما تعامل قدامى الفقهاء مع مشكلات مجتمعاتهم القديمة ، فإن هذا يجعلنى أتحفظ على ما قرره الدكتور وصفى إذ يقول : « وهكذا فإن اختلاف المسلمين في الاجتهاد - ونشوء المذاهب تبعاً لذلك - لا يفتح الانتماء السياسى ولا ينشئ الأحزاب » : كما يجعلنى أختلف معه تماماً فيما ذهب إليه تعليقاً على بعض ما كتبه عن الشورى إذ يعلن : « ولذلك لا أرى رأيه في أن الاعتراف بالشورى يوجد مناسبة الانتماء . . . ف مجال الشورى هو الأمور المباحة فقط والتي لا نص فيها : ولذلك فهو لا يوجد أى مناسبة للخلاف الجدى الذى يفرق به مسلم عن آخر »

إن الأمور التي يجدر الالتفات إليها أن الانتماء السياسى في أى مجتمع معاصر يعمل بالتحديد في نفس المساحة التي يعمل فيها الاجتهاد الفقهي .

وهذه المساحة تتسع بتقدم الزمان وتعدد المجتمعات . وحتى لو سلمنا بأن الاجتهاد الفقهي يكون في الفروع والنوازل دون غيرها من الأصول لوجدنا أنه في المجتمع الحديث يعد من الفروع والنوازل كل من النظام السياسي للدولة ، والتنظيم الإداري لها والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها . ويترتب على ذلك أن لا شيء من أنشطة المجتمع ذات الطابع الجماعي إلا ويقع تحت طائلة الاجتهاد . وهذه الأنشطة تقع في الوقت ذاته في دائرة الخلاف السياسي بين الأفراد أو بين القوى السياسية المتحورة أو المتصارعة حول كيفية ترتيب هذه الأنشطة ، وتوزيع الأعمال والثروات والعوائد بين الجميع ، وكيفية مواجهة المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية التي تلم بالمجتمع ، والبحث عن أنسب الطرق وأكثرها ملاءمة للخروج من هذه المشكلات .

وليسمح لي الأستاذ الدكتور وصفي رغم معرفتي بتفرقة يقيّمها ويصر عليها بين الديمقراطية (بلغة العصر) والشورى (بلغة الشرع) أن أقرر أن الديمقراطية أو الشورى في المجتمع المعاصر تعمل في تلك المساحة ذاتها التي يعمل فيها الاجتهاد .

ومن هنا فإنني أتصور أن الاجتهاد الفقهي ، مثله مثل الشورى يفتح باب الانتماء السياسي بمفاهيم العصر ، وليس بالمفهوم التاريخي المتوارث الذي تقف خبرته عند حدود التكوين الآلي للمذاهب (أو الفرق) التي قد تختلف في الأصول وفي الفروع على حد سواء ، والتي تمتد نعالها إلى التصرفات الفردية من عقائد وعبادات كما تمتد أيضاً إلى التصرفات الاجتماعية (أو الجماعية) ممثلة في المعاملات . والاجتهاد والشورى يفتحان الباب أمام تعدد الروى والتصورات الإسلامية لحل مشكلات المجتمعات المعاصرة وترتيب الأمور المعيشية فيها ضروريات كانت أو حاجيات أو تحسينات . وهذا التعدد في الروى قد يتمثل في مواقف فردية لأعضاء المجتمع المسلم ، وقد يتمثل

في تجمع هؤلاء المسلمين في تيارات تعمل في الحياة السياسية تنطلق جميعها من المعطيات الإسلامية ، ولكنها تتفاوت في تصور القضايا والمشكلات وأساليب العمل . وهذه التيارات ستترزع بغير شك بين المحافظة والتجديد ، أو بين النزوع إلى التحديث والتسكك بالتدريج ، أو بين العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم ، أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومعطياته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية . ولأن هذه التيارات ، حتى بعد تبلورها في كيانات تنظيمية ، تختلف في الفروع والنوازل على وجه التحديد ، وتهتم بالأمور العملية وليس بالقضايا العقيدية المجردة ، فإن المتوقع أن تكون هذه التيارات سياسية في جوهرها قبل أن تكون دينية . ولا ينفي هذا أنها قد تنزع إلى صياغة تصوراتها ، وتكوين رؤاها ، وترشيد سلوكياتها ، وضبط أفعالها ، على أساس من المعايير الدينية الكلية . وأياً تكن التصنيفات أو التسميات التي تختار لتوصيف هذه المواقف المتنوعة والتيارات فإن ذلك يؤول كله في النهاية إلى ما نعتبر عنه بلغة العصر بوجود فهم يساري أو فهم يميني للمعطيات الإسلامية ، وإمكانية توظيف هذه المعطيات ومزجها بالخبرات المعاصرة لحل المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية (المعاشية في لغة الشرع) في المجتمع الإسلامي المعاصر .

الدين والأيديولوجية

بعض الذين يتناولون الأيديولوجيات المعاصرة ، خاصة أولئك الذين يبدأون من منطلقات دينية ، يقعون دائماً أسرى مجموعة من التصورات الخاطئة حول هذه الأيديولوجيات . ولا يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن الأوهام وليست الحقائق هي الأدوات التي يستخدمها البعض منا للتعامل مع هذه الأيديولوجيات أو حتى للاقتراب منها . وخطورة هذه المواقف اللاعلمية غير السوية أنها تحول بين المسلم المعاصر وبين الإدراك الموضوعي لحقائق عصره ، كما أنها تفرض عليه قيوداً فيما يتعلق بإمكانية استخدام

وتوظيف الخبرات المعاصرة لحل المشكلات المحدثة في مجتمعات اليوم . وبسبب هذا القصور في فهم وتوصيف وتقويم الأيديولوجيات المعاصرة فإن الطعن في عقائد الدين يقتربون اقترابا موضوعيا أو مصلحيا من هذه الأيديولوجيات يصبح واردا . والنتيجة الحتمية لهذا الاقتراب العدواني من العقائد الدينية للناس أننا ندفعهم دفعا إلى التجرد على حسم التناقض المصطنع الذى يعيشون فيه بين عقائد دينية هى موضع احترام وقبول وجدانى منهم وبين أيديولوجيات تعيش واقعهم ويمكنها أن تقدم حلولاً جادة وعملية لمشكلاتهم الحياتية . وللأسف الشديد ، ولنكن صرحاء حتى لا نخدع أنفسنا ، فإن حل هذا التناقض فى طابعة العام يتم حتى هذه اللحظة على حساب العقيدة الدينية . وهذا الجنوح إلى القبول بالأيديولوجيات المعاصرة من كثيرين إنما يزيكه الثقل الرهيب للمشكلات الاجتماعية - الاقتصادية المعاصرة ، ونجاح هذه الأيديولوجيات فى تناول وحل هذه المشكلات .

إن الدرس الذى تم تلقيه للعقيدة المسيحية فى الغرب يجب أن يكون حاضرا فى أذهاننا ، ويجب علينا أن نعيه تماما ، وأن ندرك خلفياته التاريخية ، وأن نستوعب آثاره الحياتية . إن الصدام الدامى الذى دار بين الكنيسة وبين الفلسفة ، ثم بين الكنيسة وبين العلم ، ثم بين الكنيسة وبين الأيديولوجيات التى تمخض عنها الواقع الاجتماعى الذى مرت به أوروبا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، قد أكد لأنصار التطوير أو التثوير فى تلك المجتمعات أن فى تحجيم دور الكنيسة أو حتى فى تغييبها المخرج الحقيقى من ذلك المأزق المتجدد إلى مالا نهاية . وتلك هى الحقيقة فيما آلت إليه أحوال الكنيسة الغربية سواء فى الغرب الرأسمالى أو فى الغرب الماركسى .

وإذا كانت نتيجة الصراع الكنسى - الحضارى التى عاشها الغرب قد حسمت عمليا لمصاحبة الأيديولوجيات المعاصرة وعلى حساب الدين ، إلا أننى أزعم أن تكرار ذلك مع الإسلام غير وارد ، بل هو فى تصورى يمكن أن يكون مستحيلا . وصعوبة ذلك أو استحالة لا ترجع إلى تلك المقولات الوجدانية الحماسية التى تتحدث عن الشعوب المتدينة بطبيعتها أو إلى تلك

الأوهام التي تكل الأمر إلى الموتي من الأواباء والصالحين ، ذلك لأن أمثال تلك المقولات وتلك التوهّمات كانت قائمة في الغرب المسيحي ، بل وربما كانت أكثر رواجاً مما هي عندنا ، ولكنها لم تصمد أمام التراكّات التاريخية ولا أمام المتطلبات الحياتية التي يستحيل غض الطرف عنها أو الفرار منها . وفي المقابل ، فإن قدرة الإسلام على الصمود في ذلك الصراع ، بل والتفوق فيه ، تكمن في كونه في جوهره ديناً سياسياً يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات المعاشية للإنسان ويمد تأثيره إليها . وتكمن أيضاً في اعتماده الاجتهاد وسيلة لتعدد المواقف وتنويع التصورات تجاه القضايا الحياتية التي تعرض للمسلم بما يؤكّد صلاحيته لكل زمان ومكان . ثم إنها تكمن بالإضافة إلى ذلك في سعة المساحة التي يتركها الإسلام لحركية وفاعلية الجهد الإنساني ، والتي تضم كل الأنشطة والمتطلبات الحياتية الإنسانية التي لا تدرج ضمن العقائد الدينية ، أو العبادات الدينية ، أو الحلال والحرام الدينيين . كل هذا بالإضافة إلى عدم وجود سلطة مجمعية دينية في الإسلام يمكنها لو انحرفت أن تضع الدين في مواجهه فناء أو بقاء أمام المد الحضاري المحدث ، وهو بعض من أسباب ما حدث في الغرب ، وكذلك عدم وجود مطالبات ثأرية بين الإسلام وبين أجنحة الحضارة المعاصرة علماً كانت أو فلسفة أو أنظمة سياسية .

والمعرفة الموضوعية بالأيديولوجيات المعاصرة هي الكفيلة باخراجنا من دائرة الرفض العصبى لكثير من التصورات الحديثة ، كما أنها تؤدي حتماً إلى تحولنا إلى اعتماد الدعوة بالإيجاب بديلاً للدعوة بالسلب . والدعوة بالإيجاب تعني أن نطرح تصوراتنا للمشكلات وحلولنا المقترحة لمواجهتها . أما الدعوة بالسلب فإنها تعني التوقف عند حدود التحقير أو الإذانة أو الهدم للتصورات والحلول التي يطرحها الآخرون .

وأعود إلى التصورات السلبية والأوهام الخاطئة التي يتبناها البعض بخصوص الأيديولوجيات المعاصرة وأحددها في الآتي :

— لعل أخطر وأخطأ ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من

وجهة نظر اعتقادية بين الدين وبين الأيديولوجية . ومثل هذا التصور يغلق الباب تماماً دون الأخذ العملي أو المنفعي عن هذه الأيديولوجيات ، كما أنه يكبرس عداء محكما بينها وبين الدين . ولعل هذا هو الذى يدفع هؤلاء إلى الزعم باستحالة الجمع بين العقيدة الدينية وبين أى من الأيديولوجيات المعاصرة وأحسب أن هذا الاعتقاد نفسه هو الذى دفع الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى مع احترامى الكامل لشخصه إلى القول فى أعقاب حديثه عن الفلسفات العامة لكل من الإسلام . والنظام الرأسمالى ، ثم النظام الاشتراكى : « ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاثة فى وقت واحد ، وبالتالي يستحيل أن يصير مسلماً يمينياً أو يسارياً أو وسطياً » . بل وأحسب أن هذا هو الذى دفعه فى مواضع أخرى إلى رفض حتى مبدأ الأخذ الحزبى عن هذه النظم ، بل ووصف محاولة الأخذ هذه بأنها تلبيس لا يجوز للمسلم أن يقع فيه .

إن تحديد مفاهيم الدين والأيديولوجية تصبح واجبة حتى يمكن إزالة اللبس الذى يفتعله البعض حولهما .

والدين لغة يطلق على الحساب وعلى المكافأة وعلى الطاعة وعلى الإخضاع . ويطلق فى الشريعة على ما يؤخذ به العباد من التكاليف (١) . فالدين إذن يحمل معانى الجزاء والخضوع . وفى الأديان السماوية فإن مصدر الدين إلهى ، وهذا هو المصدر الحقيقى للإلزام فى الدين . والمحكم من الدين مستمر وثابت (منه آيات محكمة من أم الكتاب ... ٧ - آل عمران) ، أما التشابه منه ففهمه وتأويله متروك للناس خاصة الراسخون فى العلم منهم . والحلال والحرام فى الدين الإسلامى لا يقوم إلا على نص دينى قطعى الورود قطعى الدلالة . والأمور الغيبية والاعتقادية فى الدين ، مثلها مثل العبادات ، تثبتها وتؤكددها النصوص الدينية . والدين السماوى عالمى النزعة وموجه إلى الناس كافة .

(١) الإمام محمد رشيد رضا ، تفسير النار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة (١٩٧٢) ، الجزء الأول ، ص ٤٦ .

ودون التعرض للتطور التاريخي للمصطلح « أيديولوجية » يمكننا القول بأن المعنى الحديث للمصطلح ينصرف إلى : « نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التي تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محددة أو طبقة أو مجتمع » . وعن منشأ الأيدولوجيات تضيف الموسوعة الدواية أن : « الأفكار والمشاعر التي تشكل الأساس لأيديولوجية ما تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة (١) »

فالأيديولوجية في فهم العصر إذن إنسانية الطابع والمصدر ، وتعبّر عن احتياجات حياتية تنشأ في الواقع الاجتماعي ، وتتغير بتغير هذه الاحتياجات ، كما أنها تعمل أساساً في إطار الوجود المادي للمجتمع . ويترتب على ذلك أنه لا قداسة ولا ثبات لأي من الأيدولوجيات المعاصرة . ويترتب عليه أيضاً أن إمكانية الأخذ والاستبعاد والقبول والرفض من هذه الأيدولوجيات ليست مشروعة حضارياً فقط ولكنها ضرورية أيضاً . ولما كانت كل أيديولوجية إنما تستجيب مع الأفكار والمشاعر التي تنمو في مرحلة زمنية معينة وفي واقع اجتماعي معين ، فإن هذا يعني أن التقويم الصحيح لهذه الأيدولوجية لا يمكن أن يتم بغير إدراك الخلفية التاريخية التي نشأت ونمت فيها هذه الأيدولوجية . ويصبح محتماً في حالة السعي إلى الاستفادة من أيديولوجية ما في ظروف تاريخية وبيئية مختلفة نسبياً عن الظروف التي أفرزت هذه الأيدولوجية أن يتم التجاوز عن العناصر من هذه الأيدولوجية التي ترتبط ارتباطاً ذاتياً (وليس موضوعياً) بالظروف التاريخية والبيئية الخاصة . ولعل من الأمثلة على ذلك موقف الأيدولوجيات الغربية بصفة عامة من الكنيسة نتيجة التراث العدواني بينهما . وارتباط ذلك بالخلفية التاريخية التي نشأت في إطارها هذه الأيدولوجيات .

فإذا اتفقنا إذن على أن الدين الإسلامي يترك لاجتهاد الإنسان المسلم حيزاً ضيقاً من حياته قد يتسع ليضم أغلب أنشطته الحياتية ، وإذا اتفقنا أن

(1) Encycloped 10 International, Corlier Incorporated, New York, Vol. 9 , p. 131, (1970),

الأيدولوجيات المعاصرة تقدم الخبرة المحدثه ارشيد وضط الممارسات
الإنسانية في الحياة اليومية ، فإن ذلك قد يردى إلى القبول بإمكانية المزاوجة
بين العقيدة الدينية وبين الانتماء السياسى .

— ومن المؤخذات التى يجدر تسجيلها على تصوراتنا للأيدولوجيات المعاصرة ذلك المنحى الأخلاقى الذى تأخذ به عند تقويم هذه الأيدولوجيات ، وذلك بديلاً للتناول الموضوعى لها . ويعيب هذا تناول الأخلاقى أنه قد يقف عند بعض الظواهر الأخلاقية فى مجتمع ما ثم يتعسف فى ربطها بالأسس الفكرية والاجتماعية التى يقوم عليها النظام متناسياً أن الظواهر الأخلاقية لصيقة بالطبيعة الإنسانية وقابلة للتراجع بصورها السلبية أو الإيجابية فى مجتمعات تقوم على إصاق أيدولوجية مختلفة قد يترامن وجودها فى التاريخ ، وقد تبعد المسافة الزمنية التى تفصل بينها . ولعل فى تعلق بعض كتابنا بشؤون العلاقات الجنسية فى المجتمعات الغربية واتخاذها مدخلاً للهجوم على النظم الاقتصادية — الاجتماعية فى تلك المجتمعات واحداً من المسالك الأخلاقية التى تأخذ بها فى تقويم هذه النظم . ويترجم هذا فى كتاباتنا عن هذه المجتمعات بتصوير الغرب الرأسمالى غابة جنس داعرة لا ضوابط فيها وهى صورة شديدة التبسيط ساذجة المبالغة ، بينما الغرب الاشتراكى يقوم على شيوعية النساء والجنس وهى صورة كاذبة من الأساس . وللأسف الشديد فإن الأستاذ الجليل الدكتور وصفى قد اتبع هذا الأسلوب نفسه وهو يتحدث عن تلك المجتمعات .

إن تسبب الممارسة الجنسية ليس رهناً بالمجتمعات المعاصرة فقط . فبعض دول العالم النافى خاصة تلك الدول التى انتقلت من البداوة إلى الانحلال تشيع فيها أنماط من السلوك الجنسى مرضية ومقززة . وحتى فى التاريخ القديم لم تخل حضارة كبرى أو صغرى من مثل هذا . فروما القديمة قد شهدت ازدهارا للدعارة الخلقية . ومجتمع شبه الجزيرة الجاهلى لم يخل من مشاهات لهذا وفى أوربا القرون الوسطى دفع عبث النسوة (مع رجال طبعاً) أزواجهن أن يصنعوا لهن أحزمة للعفة . وحتى المجتمع الإسلامى ، فيما بعد عصر الخلافة

الراشدة ، لم يخل من تجاوزات أخلاقية غير سوية ، يمكن إدراكها من أدب وحضارة العصرين الأموي والعباسي . وهذه التجاوزات التي كانت ألصق بالحكام والأمراء وبعض الشخصيات العامة في المجتمع من شعراء وأثرياء لا يمكن الاستشهاد بها ضد الإسلام كدين لأنه يدينها صراحة ليس فقط على مستوى الفلسفات العامة بها وعلى مستوى الأحكام التفصيلية . وفي الاتحاد السوفيتي يتميز التقنين للممارسات الجنسية بالصرامة على العكس من التساهل الذي يبدو في دول شيوعية أخرى كبولندا وألمانيا الشرقية وبالتالي يمكن القول أن المسلك الأخلاقي لمجتمع ما ، وإن كان يتأثر بالأيديولوجية السائدة ، إلا أن الصياغة النهائية لهذا المسلك إنما هي من صنع الثقافة العامة ، والإرث التاريخي ، والوضعية الحضارية ، ونسق القيم السائدة في المجتمع .

وحتى لا تستغرقنا التفاصيل ، فإنني أذكر بأن الأيديولوجية كما سبق تعريفها تعبر عن احتياجات اجتماعية موضوعية . وهذه الاحتياجات ، ونجاح الأيديولوجيات في إشباعها ، هي على وجه التحديد العناصر التي يلزم أن يؤسس عليها تقويم هذه الأيديولوجيات .

— والتبسيط المختل للأيديولوجيات المعاصرة واحد من الآفات الفكرية غير العلمية التي تصيبنا عندما نتعرض لهذه الأيديولوجيات . وهذا الفهم المختل للأيديولوجيات المعاصرة يرجع عادة إلى أن البعض منا يكرن تصوراتها عنها من الدعاية الإعلامية المعادية التي تنطلق حولها ، كما يرجع إلى أنه حتى البعض الآخر الجاد في قراءاته عن هذه الأيديولوجيات لا يزال يتعرف عليها في أدبيات القرن التاسع عشر بكل ما فيها من قصور . ولهذا فنحن لا نزال نقرأ للبعض أن النظام الرأسمالي يقوم على فلسفة فردية تقضي أن يكون الإنسان حراً حرية مطلقة وأن يكون حقه في الملكية لا قيود عليه ، بينما النظام الاشتراكي يؤسس على فلسفة جماعية لا تقيم اعتباراً للفرد وتدعو لإقامة نظام قوامه إلغاء الملكية الخاصة ، وإلغاء الأسرة والأديان ، وتحقيق عدالة اجتماعية على أسس مادية . وبالطبع فإن هذه التصورات المبسرة تتغافل عن التطورات التي تلحق بالأيديولوجيات المعاصرة ، وتسقط من حسابها الإضافات

والتغييرات والتعقيدات التي تظهر في أدبياتها المحدثّة أو في تطبيقاتها المتجددة . ومن هذا على سبيل المثال أن يقوم تأميم لصناعة الفحم وصناعة الصلب وأن تمتد سيطرة الدولة في إنجلترا إلى صناعات كثيرة ثقيلة أو استراتيجية . ومنها أن تركز صناعة السيارات وصناعة الطائرات في فرنسا هي في الأساس تحت سيطرة الدولة . ومنها أيضا بقاء الماكنية الخاصة بل واحترامها في أعنى الدول تشددا في الممارسات الماركسية في الحكم . وكذلك بقاء الزواج الكنسي في دول شيوعية مثل ألمانيا الشرقية والمجر . ثم وجود تعدد حزبي في بعض هذه الدول مثل يوغوسلافيا وألمانيا الشرقية ، بل ووجود حزب ديني (مسيحي) في دولة مثل ألمانيا الديمقراطية هو الحزب المسيحي الديمقراطي الذي يمثل بنسبة ١٠٪ من المقاعد في مجلس الشعب وهي نسبة ليست بالقليلة إذا ما عرفنا أن الحزب القائد وهو الحزب الاشتراكي المرحل يمثل بنسبة ٢٥٪ فقط ، هذا إضافة إلى أن رئيس مجلس الشعب الحالي ينتمي إلى هذا الحزب المسيحي الديمقراطي .

إن النظرة المبسطة أو الخطئية أو الواحدية للتجارب والأيدولوجيات المعاصرة تؤدي عادة إلى تضخيم جزئيات أو فرعيات من الأبنية المعقدة للأنساق الفكرية والتنظيمية لها مما قد يترتب عليه تنمية نوع من الحساسية المرضية أو المعقدة حيالها ، وبالتالي يصعب الاقتراب منها أو التعامل معها أخذا وعطاء ، وهو عيب يجعل إمكانية التعايش مع العالم المعاصر صعبة إن لم تكن مستحيلة .

والرؤية النامية للإضافات الفكرية والأيدولوجية المعاصرة عائق آخر يحول دون تفاعلنا مع الواقع المعاصر . وقد يكون هذا نتيجة لتوهم البعض منا أن الأيدولوجيات إنما هي مجرد إبداعات (أو تخريجات) ذهنية مجردة لبعض المفكرين الذين هم موضع شك ، وكذلك عدم إدراك هذا البعض للضرورات الاجتماعية - الاقتصادية التي نشأت في رحابها ومن أجلها هذه الأيدولوجيات . ودون دخول في التفاصيل فإن مثل هذه الرؤية هي التي

ترجم في كتابات كثيرة تصدر بين ظهرانينا - وترشك أن تكتسب نوعاً من الاستقرار والقداسة - تتحدث عن مؤامرة يهودية لهدم العالم والسيطرة عليه (ويأتى الإسلام في مقدمة أهداف المؤامرة بالطبع ..) لجرد أن بعضاً من الرواد الكبار الذين عرفهم العالم الحديث وأثروا في تطوره تأثيراً بارزاً هم من اليهود . ويأتى في مقدمة هؤلاء بالطبع دارون عالم التاريخ الطبيعي ، وفرويد عالم التحليل النفسى ، وماركس عالم الاقتصاد ، ودوركايم عالم الاجتماع . وبغض النظر عن جوانب الاختلاف أو الاتفاق مع كل أو بعض ما كتبه هؤلاء ، بل وتجاوز العصر للكثير من الإضافات والمعطيات الفكرية والأيدولوجية التى قدموها ، فإن الموقف الرافض العصبى تجاههم هو فى محصلته النهائية سلبى وليس إيجابياً . ذلك لأنه حتى وإن لم تكن هناك حاجة للاستفادة الحادة من الإبداعات العلمية لهؤلاء ، فإننا على الأقل نعيش مع آخرين عصرنا واحداً يتأكد توحده المكانى والزمانى يوماً بعد يوم ، بل وساعة بعد ساعة ، مما يفرض علينا أن نقبل بتفاهم وتعامل وتعايش مع هؤلاء الآخرين .

وخلاصة القول بشأن الأيدولوجيات المعاصرة أنها إنسانية المصدر ، وموقوتة بظروفها التاريخية ، وتعبر عن احتياجات اجتماعية وحضارية . وهى قابلة للتعديل والتبديل والتطور ، كما أنها تعمل فى الواقع الإنسانى وعلى الأخص فى المساحة المتعلقة بأمور المعاش ، تلك المساحة التى تترك الأديان (والدين الإسلامى على وجه الخصوص) الحيز الأكبر منها لخبرة الإنسان ومصلحته المرسلة وعرفه واستحسانه . ومن هنا فإن إمكانية الأخذ عن هذه الأيدولوجيات فى حدود الضوابط الدينية الكلية لا يتعارض مع العقيدة الدينية ولا ينتزعها من مكانتها السامية فيستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير .

وفقنا الله تبارك وتعالى إلى ما فيه الخير وهدانا إلى سواء السبيل .

الشركة المصرية للطباعة والنشر

رقم الايداع ١٩٧٨/٦٠٣٩

Vol. 4 No. 15 JULY — AUGUST — SEPTEMBER. 1978

RAJAB — SHAABAN — RAMADAN, 1398

al-Muslim al-muwaṣṣir

The Contemporary Muslim